CENTRO DE ESTUDIOS DE ESPIRITUALIDAD
SALAMANCA

★

SOBRE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

BX2350
.5
.C39

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/sobrelaperfeccio00cent

SOBRE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

JUN 7 19
SEMI

SOBRE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

Ponencias de la I Semana de Espiritualidad organizada por el **"Centro de Estudios de Espiritualidad"** de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca

(21-26 ABRIL 1952)

JUAN FLORS, Editor

BARCELONA - MADRID - VALENCIA - LISBOA

1954

Licencia eclesiástica:

Censor:

Dr. MIGUEL GARCÍA CONDE

Imprimatur:

Fr. FRANCISCO, Obispo

Salamanca, 8 de diciembre de 1953

ES PROPIEDAD

IMPRESO EN ESPAÑA

Gráficas Delriu - Peligro, 11 - Barcelona

ÍNDICE

Pág.

Presentación IX

PRIMERA PARTE: *LA PERFECCION CRISTIANA EN SI.*

Qué sea la perfección cristiana, por el P. Augusto Andrés Ortega, C. M. F. 3

La perfección cristiana y la virtud de la caridad, por el P. Fr. Antonio Royo Marín, O. P. 49

Perfección y consejos evangélicos, por Dom Gabriel M.ª Brasó, O. S. B. 77

Los resortes psicológicos de la perfección, por el P. César Vaca, O. S. A. 111

Perfección y contemplación, por D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro. 127

Necesidad de la perfección, por el P. Fr. Efrén de la Madre de Dios, C. D. 165

SEGUNDA PARTE: *LA PERFECCION DE LOS DIVERSOS ESTADOS Y CONDICIONES.*

Características de la espiritualidad contemporánea como vida, por el P. Jesús Olazarán, S. I. 209

La perfección en el estado religioso, por el P. Fr. Ignacio Omaechevarría, O. F. M. 261

Perfección del clero diocesano, por D. Joaquín Goicoecheaundia, Pbro. 303

Perfección del seglar, por D. Alfredo López 357

¿Cómo ayudaremos a la perfección de las clases dirigentes?, por D. Jesús Iribarren 387

La perfección cristiana en el estado matrimonial, por D. Angel Suquía Goicoechea, Pbro. 407

PRESENTACION

Por expresa determinación del Consejo de Prelados de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, se creó, hace escasamente dos años e incorporado a la misma, un "Centro de estudios de espiritualidad", cuyos fines específicos definía así el segundo de sus ***Estatutos:*** *"a) fomentar el estudio de la teología de la perfección cristiana y de la historia de la vida espiritual en España a través de los siglos; b) aunar las actividades de todos los investigadores españoles que cultivan los estudios de espiritualidad; c) fomentar y patrocinar la publicación de textos y estudios sobre temas espirituales, tanto estrictamente científicos como de alta divulgación; d) informar de la produción científica espiritual en todo el mundo, preferentemente sobre aspectos hispánicos".*

Como tareas concretas e inmediatas el "Centro" se proponía (estatuto 21): a) publicar una colección de autores espirituales españoles; b) formar una biblioteca de textos y estudios espirituales y un archivo de textos y documentación en "microfilm"; c) "organizar cada dos años un Congreso científico de espiritualidad; y todos los años, una Semana de espiritualidad de alta divulgación"; d) recoger en un anuario o publicación periódica las ponencias de estos Congresos y Semanas.

La idea del "Centro" recibió desde el primer momento una cordialísima acogida por parte de todos: Rvdmos. Señores Obispos, clero secular, familias religiosas, seglares. La creación del "Centro" respondía plenamente a los afanes científicos y apostólicos del momento; era un fruto que se desprendía por sí solo madurado por el ambiente. A nadie se le oculta que a los estudios de temas espirituales se les ha venido dedicando fuera y dentro de España, una atención siempre creciente, de la que son buena muestra las

nuevas revistas de espiritualidad ("Revista de espiritualidad", "Verdad y vida", "Maestro Avila", "Surge"...) que se han sumado, después de la Cruzada, a las ya veteranas ("El monte Carmelo", "Vida sobrenatural", "Manresa"); las recientes colecciones ascético-místicas (la B. A. C., con su IV sección ascética, Patmos, Prisma...); las numerosas tesis doctorales sobre materias de espiritualidad.

Esto, por lo que a los estudios se refiere. Porque si miramos al progreso y desarrollo de la vida cristiana en los diversos ambientes y sectores de nuestra Patria, se aprecia palpablemente, después del bautismo de sangre de 1936, una auténtica renovación de la vida espiritual, un soplo del Espíritu que alienta mil corrientes y movimientos distintos, de tono sacerdotal unos, otros de tipo apostólico, aquéllos de santidad matrimonial, los otros de perfección seglar, de vida contemplativa, etc., etc. Y hemos visto crecer ante nuestros ojos los Institutos seculares, se han prodigado las tandas de ejercicios, los cursillos de formación, la vida litúrgica...

Todo ello parecía pedir una agrupación que, con el aliento de la Jerarquía, conjugara en alguna manera tantos esfuerzos aislados y promoviera de modo sistemático así la investigación de la Teología de la vida espiritual como la búsqueda en nuestros archivos y bibliotecas, donde duermen tantos textos interesantes para la historia de las ideas espirituales y la vida de la piedad española. Se deseaba también que se orientaran estos estudios con un criterio amplio, sano y equilibrado. Se pedía la colaboración del teólogo, del historiador, del psicólogo; del estudioso y del apóstol; del clérigo y del seglar. Era menester profundizar no sólo en la vertical de las distintas escuelas de espiritualidad, sino también en esos otros estratos horizontales, comunes a todas ellas, que son las distintas corrientes espirituales que han dado su sello fisonómico a las diversas generaciones de nuestra España. El pro-

fesor de Ascética y Mística, el director espiritual de un centro de formación eclesiástica y de un Colegio Mayor deseaban ponerse en contacto, para dialogar sobre temas interesantísimos que, sin duda alguna, pueden tener su repercusión en el estilo espiritual de las próximas generaciones de católicos.

Estos diálogos se han entablado ya por dos años consecutivos en las Semanas de espiritualidad celebradas en Salamanca, con una nutrida y policroma asistencia, en abril de 1952 y 1953. El volumen que el lector tiene en sus manos recoge las ponencias pronunciadas en la I Semana. La lista de los oradores, muchos de ellos primeras figuras en la especialidad, es un índice no sólo de la calidad, sino también de la universalidad de la Semana, a la que prestan su colaboración sacerdotes seculares, claretianos, dominicos, benedictinos, agustinos, carmelitas descalzos, jesuítas, franciscanos y seglares. Es la misma línea que ha seguido también la II Semana, el volumen de cuyos trabajos sobre "La dirección espiritual" verá asimismo muy pronto la luz pública

El "Centro" comienza a alcanzar sus objetivos Dentro de poco iniciará la publicación de una "Biblioteca española de espiritualidad". Y en el próximo año de 1954, coincidiendo con el VII Centenario de la confirmación real y pontificia de la Universidad salmantina, celebrará el primero de sus Congresos científicos con carácter internacional.

Quiera el Señor bendecir estos trabajos y a quienes, como don Juan Flors, editor de este libro, nos ofrecen su colaboración inteligente y eficaz.

Salamanca, 3 de diciembre de 1953

LUIS SALA BALUST
Presidente de "Centro de estudios de espiritualidad"

PRIMERA PARTE

LA PERFECCIÓN CRISTIANA EN SÍ

QUE SEA LA PERFECCIÓN CRISTIANA [1]

Rvdo. P. Augusto Andrés Ortega, C. M. F.

Profesor de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca

Vamos a ocuparnos ahora solamente del aspecto ontológico de la perfección, prescindiendo del aspecto moral de la misma. Limitamos, por lo tanto, voluntariamente, el ámbito del problema.

Ahora bien, en términos generales, habremos de afirmar que la perfección sobrenatural deberá consistir sencillamente, en esto: en que, de una manera plena, Dios sea el que obre en nosotros, a través, claro está, de nosotros mismos, para poder hacer así *nuestro* el obrar de Dios. Que la acción o el obrar divino se haga tan señor y dueño de nuestro obrar humano, que éste se torne transparente, traslúcido por entero al obrar divino y pueda decirse que nuestro obrar — siendo nuestro — sea, ante todo obrar de Dios, aunque hecho nuestro.

(1) El presente trabajo, redactado expresamente para la I Semana de Espiritualidad, es sólo una parte — y como consecuencia — de otro más extenso acerca de la gracia, escrito todo él en esta ocasión.

Las tesis aquí sostenidas están apoyadas en el trabajo dicho y en él encuentran — según creo — explicación suficiente. Espero que, no tardando, pueda salir íntegro a la luz pública.

Expliquemos, poco a poco, lo que con esta afirmación queremos decir, admitiendo de antemano que, ahora, tratamos sólo de la perfección desde un punto de vista absoluto y según las exigencias esenciales del orden sobrenatural considerado en sí mismo. Para nada tenemos en cuenta ningún orden relativo, es decir, grados diversos de perfección a que, v. gr., almas distintas — según designio y vocación divinas — pudieran ser llamadas.

Todo el secreto de la perfección sobrenatural es un secreto — y un proceso — de divinización. Lo más originario en este orden de cosas, no es lo moral, sino exactamente lo ontológico (2).

Divinización quiere decir aquí transformación nuestra operativa en Dios, participación en la vida divina. La presencia de Dios uno y trino en nosotros es una presencia sustantiva, pero es una presencia no para hacernos "ser" con su ser, sino para hacernos "obrar" con su obrar. Pero esto es también una manera de "ser" y por eso afecta a lo más profundo del ser mismo.

En la unión hipostática — lo hemos ya demostrado — la unión es en el ser mismo para que el ser humano de Cristo sea en el ser divino del Verbo y terminado por éste hipostáticamente.

En la unión accidental, por gracia, la unión es también por una penetración profunda del ser creado por el Ser increado ÷ desde su más honda raíz — mas no para que aquél *sea* en éste, sino para que el obrar divino se participe en el obrar de la criatura. Hay aquí, no sólo dos naturalezas, sino dos hipóstasis. Hay también dos seres, no sólo existenciales, sino personales.

(2) San Pablo, entre otros pasajes, en Rom. 6, después que en el cap. 5 ha hablado de lo que podíamos llamar nuestra vinculación ontológica con Cristo Jesús, deduce las consecuencias, los deberes morales, sobre todo desde el 6, 12 en adelante.

El obrar de la criatura — en tanto que de creatura — viene condicionado, como es natural, por la esencia de la criatura misma. El ser creado viene reducido a un ámbito especial de ser por su esencia. Y es, por lo tanto, desde sola su esencia. Lo cual quiere significar, de una manera obvia, que un *ser* creado no es puramente ser, sino *un ser,* y que en tanto es ser en cuanto es determinadamente *este* ser. Digamos, pues, que el ser creado no puede ser sino desde su hameidad. Ello afecta constitutivamente al ser mismo.

Ahora bien, su obrar — en tanto que suyo — viene también condicionado, como es natural, por su esencia. El obrar brota del ser, pero en tanto que es *tal* ser. El obrar viene reclamado, constitutivamente, por la esencia misma, para ser clausurado dentro de un determinado ámbito óntico-dinámico y constituirse así en un determinado obrar. La esencia, es, pues, como la acotadora de un centro determinado de ser, dentro del cual gravita dicho ser y todas sus manifestaciones operatorias, etc. de un modo indudable y necesario. Desde aquí el obrar de la criatura se hace rigurosamente *suyo,* de ella, y no ya en el sentido de que lo *posee,* sino de que le imprime su propio sello, su impronta. Y, por eso, precisamente lo posee.

Pero en el obrar de la criatura sobrenaturalizada, las cosas — sin dejar de ser lo que son — se han de otra manera.

Este orden operativo se trueca profundamente. Lo que al obrar natural le hace ser natural es 1) que brota de la naturaleza originariamente 2) que brota según la naturaleza misma. Ambas cosas se implican, es cierto, pero cada una tiene su peculiar sentido.

a) En primer lugar, brota de la naturaleza. Dejemos a un lado la necesidad del concurso divino. Esto supuesto, — y sin meternos ahora en sus complicaciones — lo que debe afirmarse es que la operación de

orden natural, brota espontáneamente de la naturaleza misma. La presencia divina y su concurso no violentan la naturaleza, son condiciones necesarias para que ella quede suficientemente constituida en sí misma.

En el orden sobrenatural — o digamos en la criatura sobrenaturalizada — la operación sobrenatural originariamente no brota, no puede brotar, como es obvio de la naturaleza. Brota, sencillamente, de Dios mismo. Aquí no cabe espontaneidad, iniciativa, en la naturaleza, sino pasividad.

El orden sobrenatural es fundamentalmente pasivo.

b) Pero, además, no brota esta operación sobrenatural según la naturaleza. Esta es una afirmación de Perugrullo. Sin embargo, convendrá entenderla. Brotar según la naturaleza, sería brotar según la medida de la naturaleza misma, lo cual sería *naturalizar* la operación. Pero todavía hay algo aquí más profundo. Aun cuando la operación sobrenatural no brote de la naturaleza, ni según ella, sin embargo, es cierto que esa operación rigurosamente sobrenatural, se realiza en la naturaleza. Al emplearse aquí la palabra naturaleza, la entendemos, para evitar confusiones por ser creado. Y acentuamos, sobre todo, la palabra *ser*.

Digamos, pues, que la operación sobrenatural — sencillamente divina — se ingiere en la operación de la creatura, pero de suerte, que sea al margen de su manera de ser, de su esencial peculiaridad. Y esto es lo que la salva como acción sobrenatural.

Se ingiere en el ser, en la realidad misma, de la operación natural, pero de modo que, esa acción sobrenatural no sea reducida a orden natural, sino por el contrario, la acción natural levantada a orden sobrenatural.

Esta es la diferencia existente entre el concurso divino natural y la operación divina sobrenatural en la criatura.

En el concurso natural, la acción divina brota de su presencia natural en la criatura y se convierte en acción natural, porque la acción divina va, en este caso, supeditada a la naturaleza creada, a la esencia del ser creado. La acción divina es exigida por este para poder obrar, y por eso, es recibida dentro del ámbito esencial del ser creado, para, en su efecto — que es la criatura — *naturalizarse*. La distinción entre natural y sobrenatural en Dios, no podemos tomarla desde Dios mismo, sino desde la criatura, según ya hemos señalado con Sto. Tomás.

En cambio, en el orden sobrenatural — y, por eso, precisamente es orden sobrenatural — Dios no comunica la operación según exigencias, moldes de esencia creada, sino a través del ser mismo de la criatura, independientemente de la esencia de ésta; y, entonces, el obrar divino se comunica como es en sí y penetra el obrar creado, para hacerlo obrar divinamente.

Aquí el obrar creado no es ya el que reclama al obrar increado para poder ser — reduciendo a su órbita al obrar increado, sino que el obrar creado es aquí suprimido por el obrar increado, de manera que pueda decirse que quien obra propiamente es Dios —, al revés de lo que acaecía en el orden natural del concurso, en el cual quien propiamente obraba era la criatura, rebajando a ella, si pudiera hablarse así, la acción del Creador —. Aunque es verdad también que quien obra, al mismo tiempo es la criatura. Pero es más bien Dios quien obra. La criatura así es levantada a operación divina. Hace suya la operación divina, pero permaneciendo pura la acción divina en sí. Por eso, en el orden de la gracia, por parte de la criatura, hay, como hemos dicho, una originaria y obligada pasividad.

San Juan de la Cruz ha escrito comentando aquel verso de la Llama:

"De mi alma en el más profundo centro". "Y así es tanto más el deleite y el gozo del alma y del espíritu, porque es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada". "Y así todos los movimientos de la tal alma son divinos; y aunque son suyos (de Dios), de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella que da su voluntad y consentimiento" (*Llam.*, c. 1, núm. 9, p. 649).

Ahora bien, entendido el orden sobrenatural como una participación por la criatura de la misma vida divina, y afirmado que esta vida divina penetra, atraviesa, perfunde totalmente la nuestra para transformarla, parece claro que toda la esencia y el secreto de la perfección estará en que nuestra vida se deje transir y transformar plenamente en la vida de Dios. Esta es la perfecta unión con Dios en que consiste esencialmente la perfección sobrenatural.

La transformación consistirá — como más adelante diremos — en que ya no vivamos *desde nosotros* — que es vivir nosotros — sino que, negado este *nosotros,* transportado el plano de vida — vivamos *desde* Dios que es vivir a Dios en nosotros y vivir en nosotros Dios.

Es preciso para ello que muramos a nosotros mismos en lo que tenemos propia y rigurosamente de nosotros mismos, es decir que muramos a las exigencias que brotan de nuestra propia esencia humana.

Perfección habrá cuando el ser del hombre, hecho transparente al obrar de Dios en él, de tal manera pueda recibir la comunicación sobrenatural divina de conocimiento y amor, que éstos — obrando a través del mismo hombre — queden en lo que son, sin humanas veladuras; en conocimiento y amor de Dios en sí, sujetivamente, es decir, rigurosamente sobrenaturales, libres de aquella humanización — o disfrazamiento en la criatura — a que les somete el modo humano — como diría

San Juan de la Cruz —, cuando éste no ha sido aún enteramente transcendido; y cuando todavía el hombre, en tanto que hombre. es en alguna manera, centro desde donde se vive lo divino. El hombre ha de transcender toda ciencia humana y todo modo humano en su saber divino (3).

Hay perfección, pues, cuando Dios se conoce a Sí mismo y se ama a través del hombre, de modo que el hombre adquiere así conciencia de Dios, conocimiento inmediato suyo — sin mediación de humanos conceptos — experiencia viva, en ese aparecérsele — en fe todavía y en oscuridad en este mundo — pero verdadera y realísimamente, toda la adorable Trinidad, de cuyas tres personas el alma — transida por su vital y operativa presencia — hecha toda ella transparente delgadez,

(3) Es ineludible el recuerdo de aquellas "*Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación*".

"Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia transcendiendo.

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia transcendiendo.

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,
que me quedó mi sentido
de todo sentir privado;
y el espíritu lutado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia transcendiendo.

Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal Esencia;

Es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo
toda ciencia transcendiendo."

y fino trasluz, cobra conciencia verdadera y segurísima, o digamos mejor "sobreconsciencia" (4).

Esto parecen expresar las palabras de San Pablo cuando dice que el Espíritu Santo, *a una con nuestro espíritu,* da testimonio de que somos hijos de Dios.

"No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir todavía en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial, en que clamamos: ¡*Abba,* Padre! *Este mismo Espíritu da testimonio, a una con nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios.*" (Rom. 8, 15-17.)

Ahora bien, nuestro espíritu no puede dar testimonio de nuestra filiación divina, sino porque ha tomado conciencia de esta filiación a través de esa perfecta comunicación del Verbo y de su Espíritu en los cuales conoce a Dios por Padre y se lo llama.

Oigamos este comentario de S. Juan de la Cruz al primer verso de su canc. XXXIX del *Cántico espiritual.*

"El aspirar del aire".

Este aspirar del aire es una habilidad que al alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy súbitamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella respire en Dios la

(4) Tal vez no sea ocioso — para dejar las cosas más en claro — advertir: Que el hecho de que aquí se afirme *a*) que, en la experiencia mística, hay un conocimiento de Dios inmediato, sobreconceptual, *b*) que, en ella, hay una conciencia, o mejor, sobreconciencia, subjetivamente segurísima, de las tres divinas Personas, y *c*) que todo ello viene exigido por la ontología de la gracia como tal, no quiere decir: *a*) que el místico, sólo por serlo, tenga certidumbre de su estado de gracia, *b*) que la experiencia mística excluya o sobrepase la fe, y *c*) que ello sea propio de cualquier alma en gracia y no más bien de las almas muy adelantadas en santidad. Unas cosas son, a mi juicio, compatibles con otras, y esto es lo que se afirma en el texto.

misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. *Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Sma. Trinidad, en revelado y manifiesto grado"* (5).

Estas palabras que, en la redacción primera del Cántico, las entiende de la perfección o transformación —unión transformante— en esta vida, en la segunda redacción las aplica a los bienaventurados. Pero no exclusivamente, porque en el párrafo siguiente, dice: "Y en la transformacion que el alma, tiene en esta vida, pasa esta misma aspiracion de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia, con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida. Porque esto es lo que entiendo quiso decir San Pablo cuando dijo: Por cuanto sois hijos de Dios, envió Dios en vuestros corazones el espíritu de su Hijo, clamando al Padre (Gal. 4, 6). Lo cual en los beatíficos de la otra vida y en los perfectos de ésta es las dichas maneras. Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad? Pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma; porque esto es estar transfor-

(5) Para San Juan de la Cruz, pues, no hay perfección, es decir unión transformante, sino se transforma el alma en las tres divinas personas en revelado y manifiesto grado.

mada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto, la crió a su imagen y semejanza."

5. "Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice San Juan, y así lo pidió al Padre por el mismo San Juan diciendo: Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste (17,24); es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más: No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí; que a todos ellos sean una misma cosa de la manera que tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado, he dado a ellos para que sean una misma cosa, como nosotros somos una misma cosa, yo en ellos y tú en mí, porque sean perfectos en uno; porque conozca el mundo que tú me enviaste, y los amaste como me amaste a mí (*Ibid.* 20), que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende aquí quiere decir el Hijo al Padre, que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo; sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de amor".

PROCESO DE NUESTRA CONFORMACIÓN CON CRISTO

Pero es claro que la deificación se realiza, en nosotros originariamente por nuestra incorporación a Cristo. En Cristo insertos nos deificamos. Los testimonios de la revelación —de San Pablo especialmente— son numerosísimos y de una claridad irrecusable. Nuestra gracia, es, primordialmente, gracia de filiación. Somos hijos de Dios y, naturalmente, lo somos en Cristo.

a) El comienzo de la epístola a los Efesios, maravilloso, es, a este propósito decisivo: "Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, quien nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo, según que nos escogió en El antes de la fundación del mundo, para ser santos, e inmaculados en su presencia, a impulsos del amor, *predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesucristo*" (I, 3-5).

b) A los Galat. 4, 4-7, expresará el Apóstol el mismo pensamiento no ya como un propósito o como una predestinación, sino como una realización, como un cumplimiento: "Mas cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo de cabe sí a Su propio Hijo, hecho hijo de Mujer, sometido a la sanción de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la sanción de la ley, *a fin de que recobrásemos la filiación adoptiva*".

c) A los Romanos igualmente: "Porque no recibísteis espíritu de esclavitud para reincidir de nuevo en el temor, antes recibísteis Espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo testifica, a una con nuestro espíritu, que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo" (8, 15-19).

d) Pero también a los Romanos (8, 29) dirá San Pablo, expresando un nuevo matiz, que implica una profundísima significación: "Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese El primogénito entre muchos hermanos".

Antes de seguir adelante —sacando de aquí algunas consecuencias— citemos un comentario de Sto. Tomás "Quos praescivit hos et praedestinvit conformes fieri imaginis Filii cui (Rom. 8, 29)... Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei. Nihil enim aliud est adoptio filiorum Dei quam illa conformitas: ille, enim, qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero Filio eius; primo quidem iure participandae haereditatis... secundo in participatione splendoris ipsius: ipse enim est genitus a Patre tamquam splendor eius (Hebr. 1, 3). Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gloriae, facit eos fieri conformes sibi... (*In Ep. ad Rom. expositio,* cap. VIII, lect. 6).

He aquí, pues; nosotros somos de verdad hijos de Dios: "Ved el amor de que el Padre nos ha dado muestra, haciendo que seamos llamados hijos de Dios, y de que lo seamos" (I Io. 3, 1). Pero esta filiación la tenemos por participación de la filiación de Cristo. Como una herencia compartida con él. "En El, en el cual fuimos constituídos herederos" (Cf. 1, 11).

Digamos, entonces, que por esta filiación que se nos comunica en el Hijo y por el Hijo, tenemos la comunicación de la divinidad —nos hacemos participantes de la divina naturaleza" (2 Pet. 14)—. Pero al propio tiempo, comunicamos en la Trinidad misma toda entera, y ello de un modo formalísimo y en tanto que Trinidad.

En un texto de San Pablo (Hebr. I, 3), que Sto. Tomás tan agudamente cita y comenta, se advierte en seguida cómo el Padre se nos comunica en el Hijo. San Pablo hace ver cómo el Hijo es "irradiación esplendo-

rosa de la gloria del Padre" y "sello", "carácter" de su ser sustancial. El Hijo, pues, recibe del Padre su divinidad. Pero este mismo ser divino que ha recibido del Padre es el que nos difunde a nosotros.

El mismo Jesús en la oración sacerdotal, cuando ruega al Padre por la Iglesia futura, pronunciará estas palabras: "Y yo les he comunicado la gloria que tú me has dado —el ser divino— para que sean uno lo mismo que nosotros somos uno" (Io. 17, 22). Por eso, el propio S. Juan cuando intenta (en su primera Epíst., 5, 1) hacer la misma recomendación, es decir, el amor de los hermanos —aquel anhelante "que sean unos" del Evangelio— vendrá a fundarlo en una idéntica razón pero más expresiva. En la oración sacerdotal dirá como la gloria —el ser divino— que El ha recibido del Padre, se la ha comunicado a los hombres, para que como el Padre y el Hijo son unos —unidad de naturaleza— así los hombres —unidad también en ellos de naturaleza divina recibida— sean unos. Lo sean en el Hijo y en el Padre.

Aquí en la Epístola dirá San Juan: "Todo el que cree que Jesús es el Mesías, de Dios, es decir, del Padre, ha nacido: y todo el que ama al que lo engendró —es decir, al Padre —ama también al que ha nacido de El". El Padre engendra a los que creen en Jesús. San Juan usa la misma palabra engendrar para referirse a los hombres engendrados por el Padre que para referirse a la generación del Verbo. Por eso el que ama al Padre debe amar a los hijos. La fórmula está, pues, acabada.

El Padre engendra a su Hijo y en su Hijo nos engendra a nosotros. Nos comunica su divina naturaleza a través de su Hijo que se hizo carne. (Aunque menos claramente, nos dirá S. Pablo (Eph. 2, 1) que somos hechura del Padre creados en Cristo Jesús).

Ahora bien, este mismo orden trinitario se guarda respecto del Espíritu Santo. Así v. gr. (ad Eph. 1, 13) nos dirá San Pablo: Que en Cristo hemos sido sellados por el Padre en el Espíritu Santo de la promesa. El Padre nos comunica en el Hijo al Espíritu Santo, pero procede de ambos. Es el mismo fundamento contenido en las palabras tan repetidas de San Juan (14,16-17): "Y yo rogaré al Padre y os dará otro abogado para que esté con vosotros perpetuamente, el Espíritu de la Verdad que el mundo no puede recibir". Es decir, el Padre nos dará su Espíritu que es el Espíritu de la Verdad, su Hijo. (Cf. Io. 4, 13).

Por eso, según San Pablo (Rom. 8, 14) los que son llevados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios. Y, por eso, igualmente, es el Espíritu mismo, *a una con nuestro espíritu* quien testifica que somos hijos de Dios (Ibid. 8, 16).

Pero, acaso, la fórmula plenamente sintética, nos la haya dado San Pablo al hablarnos de nuestra regeneración en el bautismo, el cual, por lo demás, según la institución del Señor, debe realizarse en el nombre de las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. (Mt. 28, 19). Dice San Pablo: "Mas cuando se manifestó la bondad y amor a los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por obras hechas en justicia que nosotros hubiéramos practicado, sino según su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros opulentamente por Jesucristo nuestro Salvador" (Tit. 3, 4-7). Se ve aquí claro como es el Padre el que nos salva (nos engendra) en el bautismo dándonos por Jesucristo el Espíritu Santo, dándonos en el Espíritu del Hijo —en el Espíritu de la adopción— una nueva naturaleza, la naturaleza divina, al ser renovados. "Si uno está en Cristo es una nueva creación" (2 Cor. 5, 17).

De una manera, como se ve, rápida, y sin exigencias de afinados perfiles —suficiente, sin embargo, a lo que creo— he intentado poner una segura premisa para lo que vamos a decir:

La vida sobrenatural consiste, ni más ni menos, en vivir la misma vida de Dios, su íntimo despliegue trinitario.

Pero esta vida divina se nos da a nosotros primordialmente a través del Hijo encarnado, Jesucristo. "Estamos vivos para Dios en Jesucristo" (Rom. 6, 11). Por nuestra inserción en El se realiza de un modo formal nuestra inserción en el misterio trinitario, según el orden de la procesión de las Personas que es el orden en que a nosotros se nos dan.

La perfección cristiana habrá de consistir en que llegue a su colmo —según el designio de Dios en cada uno— "según la medida con que otorga la gracia Cristo" (Eph. 4, 7— esa vida divina y trinitaria, de manera que pueda decirse con verdad que la vida del cristiano sea más vida de Dios que vida propia.

Ahora bien, para ello, es menester —según la economía divina, según el misterio de la voluntad del Padre— que el cristiano viva la vida de Cristo, se haga, según la expresión agustiniana y casi paulina, "otro" Cristo. "Donec formetur Christus in vobis" (Gal. 4, 19).

Nuestra unión con Cristo —lo hemos ya demostrado en otra parte— es una unión de orden ontológico. Es una unión real a través del Cuerpo Místico. Y es una unión de tipo personal aunque accidental. Cristo es la persona de toda la Iglesia. "Christus et Ecclesia una persona sunt". (S. Gregorio M.). Todos los hombres —a través de la humana naturaleza de Cristo, con la cual tienen óntica y específica comunión— han sido asumidos en la unión hipostática para ser incorporados a Cristo y formar unidad con El. La unidad es en la divinidad, en tanto que poseída y terminada por el Verbo.

Sólo así puede decirse que vivimos la vida de Jesús y que estamos de verdad injertos en Él. Nuestra inserción no puede tener realidad más que si, de hecho, nuestra vida se ingiere en la vida divina de Cristo y vive de ella —transida enteramente por ella—. El texto de San Juan es claro y no tenemos derecho a amortiguar su sentido, sobre todo, cuando puede tener una aceptable explicación teológica. "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el labrador. Todo sarmiento que en mí no lleva fruto, lo arrancará... Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede llevar fruto de sí mismo si no permaneciese en la cepa, así tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, este lleva fruto abundante, porque fuera de mí nada podéis hacer. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento y se seca" (Jo. 15, 1-6).

En el v. 8, San Juan trae estas palabras del Señor: "En esto es glorificado mi Padre, en que llevéis fruto abundante". La palabra gloria ya sabemos por otros textos de S. Juan y de San Pablo, el sentido que tiene y como, por tanto, el Padre es glorificado en nosotros en la medida en que, a través de nosotros mismos, se irradia la gloria del Padre, que es Jesús, con lo cual nosotros nos hacemos gloria del Padre. Estamos predestinados a ser alabanza de gloria. (Eph. 1 ...).

He aquí la metáfora o la alegoría. Pero alegoría o metáfora son para algo. Son para significar. Y lo aquí significado es bien claro. Lo mismo podríamos decir de la otra metáfora paulina del cuerpo. Todo viene a decir lo mismo: nuestra unidad de vida con Cristo. Pero como la vida es Él, nosotros vivimos con su vida. Le vivimos a Él. Pero es Él propiamente quien nos vive a nosotros, quien vive en nosotros. Según San Pablo (Rom. 6, 5) "hemos sido hechos una cosa con Él". Pero

es claro que lo hemos sido por nuestra inserción en la divinidad. Pero la divinidad la posee Él. Por eso Cristo —sobrenaturalmente, no naturalmente— es la persona de todos nosotros. Así San Pablo (Gal. 3, 26-28) ya no dirá que somos una cosa con Jesús, sino uno (εις) en masculino —según el texto griego—, con Jesús. Y, por eso también, sin hipérbole, con rigurosa verdad, ha podido decir como lo puede decir también todo cristiano, más o menos —sobre todo si ha llegado a perfección— "Vivo... no ya yo, sino que Cristo vive en mí" (Gal. 2, 20). Pero no juzgo oportuno insistir más en este aspecto. En otra parte lo he tratado más de propósito.

La perfección cristiana consistirá, pues, en que la vida de Cristo —su vida divina— vaya cada vez más arraigando en la nuestra, o acaso mejor, al revés: en que nuestra vida vaya arraigando, cada vez más en la de Jesús. "Así, pues, como recibisteis a Cristo Jesús, el Señor, caminad en Él, arraigados en Él, edificándoos sobre Él, etc." (Col. 2, 6).

Evidentemente hay —tiene que haber— un perdimiento de la propia vida, para poder ganarla, es decir, un perdimiento de *nuestra* vida, para encontrarnos con la vida de Dios. Y, en fin, un perdimiento, una negación del propio yo, para hallarnos con el yo divino que se hace yo nuestro. Las palabras del Señor en S. Mateo (16, 24-25): "Si alguno quiere venir en pos de mí, *niéguese a sí mismo* y tome a cuestas su cruz y sígame. Para quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá: mas quien perdiere su vida por causa de mí, la hallará", tienen no sólo un inmediato, sino un remoto y más profundo sentido. El cristiano, en tanto lo es, en cuanto ya no vive desde sí, sino desde Cristo, desde Dios. Este desplazamiento del acento vital, o mejor, este transportamiento del plano de vida de humano a divino, viviendo no ya lo divino desde lo humano, sino lo di-

vino desde sí mismo y lo humano también desde lo divino, es la esencia de lo sobrenatural; y haber llegado, en ello, al cabo, a la plenitud, de manera que ya lo humano no cuente por sí nada —completa eximación de lo humano— sino que cuente todo desde lo divino, es la perfección. Perfección hay cuando ha muerto la iniciativa humana para no quedar sino iniciativa divina.

Convendrá recordar que el orden sobrenatural —la vida divina— se inserta en la criatura, en lo que ésta tiene de más íntimo, de más entrañable; en lo que tiene, al mismo tiempo, de más uno consigo misma, de más ser. Se inserta en la medula del ser mismo, allí, precisamente, donde el ser —participación de Dios— queda ligado, "religado" a Dios. El orden sobrenatural se inserta en lo más delicada y quintaesenciadamente personal del hombre.

Yo he expresado esto siempre — y la expresión me parece metafísicamente justa, acaso necesaria — diciendo que, en este trance, la criatura ya no vive desde su esencia, desde lo que reclama su esencia — que es vivir naturalmente — sino desde el otro lado, desde el más allá de su esencia y de toda esencia y naturaleza, que es vivir sobrenaturalmente. Es decir — traspuestas las propias fronteras — desde Dios.

La vida — su actividad — les brota a los seres desde el ser mismo. La esencia reduce el ser y la vida y la actividad a un grado de ser; los pone del lado de acá del ser, es decir, del lado de su limitación, de su finitud. Desde aquí son y obran, naturalmente, los seres finitos. Vivimos desde nuestro límite. Pero Dios puede prescindir de esa linde de la finitud y actuar los seres desde el otro lado, pasada y traspasada toda linde y toda finitud; es decir, desde el Ser mismo. Por eso, quien no se niega *a sí mismo* — ponemos el acento para entender el sí mismo — no en el ser sino en la esencia, quiero decir en el sí mismo en tanto que *suyo,* del ser creado

y en tanto que creado, y quien no pierde su vida en tanto que *suya* — desde el punto de vista no del ser sino de la esencia o de su vivencia desde la esencia — se pierde, porque se entrega a su propio no-ser, a su propio límite. Nuestro mejor yo y nuestra mejor vida están en Dios y son desde Dios y sólo — transcendiéndonos hasta Dios — nos hallamos en nuestro mejor ser, y en nuestra mejor realidad, un ser y una realidad sobresidas en Dios.

Bien entendido que todo esto sólo es posible desde un orden sobrenatural. Pero desde éste es necesario.

Hay, por lo tanto, en la vida cristiana, un cruzamiento de vida divina con vida humana — a través de Cristo — de manera, sin embargo, que su despliegue esté sometido, como es natural, a un continuo progreso.

En los comienzos todavía el hombre se vive demasiado *desde sí mismo*. Y vive también demasiado desde sí mismo a Dios. Le vive, por lo tanto, desde toda una instrumentación humana que le hace a Dios exterior y distante. Esta instrumentación tendrá que ir superándose.

Convendrá tener presente algo en que, acaso, los teólogos no han insistido — y aun por ventura no insisten — tanto como es menester. Quizá se encuentre aquí la razón de muchas cosas. Probablemente, la de ciertas divergencias acerca de las vías de perfección y santidad.

Importa comprender: 1) qué sea el hombre, y, en general, qué sea la criatura. 2) Importa también entender qué sea la gracia o el orden sobrenatural. De este último, hemos dicho ya lo suficiente. De lo primero diremos poquísimo. Sólo apuntaremos alguna idea necesaria (al propósito) en relación con esto.

Toda criatura — el hombre por doble razón — puede afirmarse que, sometida a un dualismo originario constitutivo, está ella misma como extrapolada. Pongámonos

en el caso del hombre, compuesto no sólo de esencia y existencia, sino de espíritu y materia. El hombre tiene obligadamente una dimensión de exterioridad. (Afirmo que esta originaria exterioridad le viene impuesta a todo ser que, por ser finito, es ser y un-ser, realidad y nada. La exterioridad nace de aquí). Pero desde esta exterioridad, tiene que ir realizando, edificando — en el sentido de su desarrollo — su propia intimidad. Desde su mundo entorno, el hombre irá construyendo su mundo interior. Ahora bien, el orden sobrenatural — cruzamiento, como antes dije, de vida humana y de vida divina — lo que intenta, ante todo, es ser vivido en intimidad. Pero por la dualidad del hombre tiene que ser vivido tambien exteriormente. El orden sobrenatural se extrapola en el hombre. Pero — no lo olvidemos — lo exterior habrá de ser absorbido en lo interior. Y, por supuesto, depende de ello y es para ello.

Digamos las cosas todavía en términos más precisos.

Lo principal — lo esencial — en la vida sobrenatural, es este darse Dios interiormente al hombre. La presencia de Dios trinitaria y ese compartir con El trinitariamente la vida divina. Algún día esto será lo que quede y nada más, cuando esto haya llegado a perfección cimera. Así empieza nuestra vida desde el alba misma del bautismo. Pero la vida divina la hemos de vivir nosotros. Lo cual quiere decir que la vida divina en nosotros, se condiciona a nuestra manera de ser. Ahora bien, nuestra vida humana racional empieza desde fuera, desde su exterioridad como antes decíamos. He aquí cómo la vida divina — el orden sobrenatural — sufre su extrapolación a través de nosotros y en nosotros. He aquí por qué la comunicación de sí divina hecha por Dios a nosotros interiormente, reclama el hacerse también exterior. Lo que era, por ejemplo, interiormente, conocimiento divino, comunicado como es en sí, capaz de experiencia divina, de contacto divino, se convierte

afuera: *a*) de un lado, objetivamente, en *relación* exterior, y *b*) de otro, subjetivamente, en *fe* en tanto que *creencia* o adhesión intelectual. Dios lo hace así, ateniéndose a nuestra manera de ser para que la gracia tenga en nosotros un desarrollo conveniente con nuestro modo de ser humano.

De aquí nace toda esa humana instrumentación de lo sobrenatural — en el orden individual y en el social — necesaria, sin duda, pero sólo como etapa imperfecta. Y superable, no del todo, es cierto, por nadie de esta vida, pero sí en la otra. Pero, entonces, es claro que en esta vida se vaya paso a paso elaborando dicha superación. Y que la vida espiritual tiende a esto, a deshumanizarse o a sobrehumanizarse, es decir, a divinizarse. A no ser vivida desde el hombre, sino desde Dios mismo

Sería interesante hacer un estudio de la fe en San Pablo, que no la entiende sólo como creencia en Dios, sino, primordialmente, como conocimiento de Dios, aunque no claro sino oscuro; de lo cual el mismo S. Pablo apunta las razones. De S. Juan de la Cruz no hay qué decir. Cuando S. Pablo nos habla de la presencia de Dios o de Cristo en nosotros por la fe — "Christum inhabitare per fidem in cordibus nostris" —, es bien seguro que no se refiere a la fe como creencia solamente, sino a la fe viva por la caridad. Pero esta fe es algo más que crencia o adhesión, la cual se da ciertamente también en la fe nuestra, como ingrediente esencial suyo, aunque, según queda dicho, imperfecto y superable.

La fe, es además, y antes que nada, conocimiento interior, el cual con el progreso espiritual, va creciendo y va absorbiendo en sí mismo, lo que tiene de exterior y de creencia la fe.

San Juan de la Cruz lo había dicho, entre otros muchos lugares, en aquel donde comenta la famosa estrofa: "Oh fuentes cristalinas, etc.". Los místicos nos dirán

que cuando ellos leen las Sagradas Escrituras, lo que entienden es muy distinto — y mucho más alto — de aquello que suena en las humanas palabras, y en los humanos conceptos, en que la verdad divina, analógicamente, ha sido revelada. San Pablo mismo nos habrá dado a entender cómo hay en esta vida algo que es ya un comienzo de la otra: "Porque parcialmente — nos dice — conocemos y parcialmente profetizamos; mas cuando viniere lo integral, lo parcial se desvanecerá". Por eso, mientras vivimos aquí hay como un relente de infantilidad en todo lo nuestro. "Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma, mas entonces cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré plenamente, al modo que yo mismo fuí conocido. Ahora subsisten fe, esperanza y caridad, esas tres; mas la mayor de ellas es la caridad." (1 Cor. 13; 9-12.) Este "parcial" conocimiento del Apóstol, es, sin embargo, un verdadero conocimiento no desde la razón que trata de entender la fe, sino desde el conocimiento divino mismo, que nos hace tener un verdadero contacto con la divina realidad presente en nosotros. Lo que el alma mística contempla en la auténtica contemplación infusa, no son verdades reveladas, es la misma realidad divina. Contemplación aquí es experiencia, pero la experiencia no es de verdades, sino de realidades. Aunque claro, la realidad, se nos da como verdad, cuando se da al entendimiento. Porque también se da a la voluntad por el amor.

Es, a este respecto verdaderamente aleccionador, lo que nos dice San Pablo en ese maravilloso cap. 2 de su primera a los Corintios: "Sabiduría, sí, hablamos entre los perfectos; sabiduría, empero, no de este mundo... sino que hablamos sabiduría de Dios, encerrada en el misterio, la escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos, para gloria nuestra... Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu

todo lo sondea, aún las profundidades de Dios... Mas nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, *para que conozcamos las cosas que Dios graciosamente nos dió;* las cuales asimismo hablamos *no con aprendidas palabras de sabiduría humana, sino con las aprendidas del Espíritu, adaptando lo espiritual a lo espiritual.*

Mas el hombre animal no coge las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad para él; ni es capaz de entenderla, como que sólo espiritualmente se disciernen. En cambio, el espiritual todo lo discierne, mas él de nadie es discernido... Mas nosotros poseemos el pensamiento de Cristo."

Sólo la entera purificación humana, haciéndose el hombre transparente por completo a Dios, es lo que hace que el pensamiento del cristiano — del Santo — sea pensamiento de Cristo. Y no ya sólo porque piense en conformidad con El, sino porque realísimamente el pensamiento de Cristo se hace pensamiento del cristiano, no pensando ya éste sino lo que — a través suyo — piensa Cristo Jesús, sin enturbiar para nada este pensamiento modificándolo desde sí mismo. Por eso el cristiano ha de tener los mismos sentimientos de Cristo (Phil. 2, 5) como, en repetidas ocasiones exige San Pablo.

De esta manera por la acción del Espíritu Santo en nosotros, nos vamos convirtiendo en la perfecta imagen de Jesús, como El es la imagen del Padre.

"El Señor es el Espíritu — dirá San Pablo —. Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Mas nosotros todos con el rostro descubierto, reverberando como espejos la gloria del Señor, nos vamos transfigurando en la misma imagen, de gloria en gloria, conforme a como obra el Espíritu del Señor." (2 Cor. 3, 18; cf. CERFAUX, *Le Christ.*, p. 327.)

PERFECCIÓN CRISTIANA Y COMUNIDAD

Hay todavía en San Pablo algunos pasajes particularmente expresivos. Desde ellos se adivina toda una concepción paulina de la perfección en razón de cumplir o de realizar a Cristo, sobre todo en función de la Comunidad.

Así, por ejemplo, el maravilloso cap. IV de la Epístoda a los Efesios: San Pablo nos dirá que hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos (4,1-6). No puede expresarse mejor la raíz de la unidad de todos en Cristo. El Padre obrando sobre todos, a través de todos y en todos. επι παντων και δια παυτων και ταδιυ.

Y comunicando un único Espíritu — del cual todos vivan — en Cristo Señor Unico. Y, a pesar de la multivariedad del organismo de este Cuerpo Místico, todo está ordenado "a la perfección consumada de los Santos para la obra del ministerio para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos juntos a encontrarnos en la unidad de la fe, y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo, para que no seamos ya niños, fluctuando de acá para allá, dando vueltas a todo viento de doctrina... sino que andando en verdad, por la caridad crezcamos en todos sentidos, para ser como Él, que es la Cabeza, Cristo, por quien todo el Cuerpo bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento, en orden a su plena formación en virtud de la caridad (vv. 12-16. Col. 2, 1-3). De todo lo cual, a modo de síntesis brevísima, podemos deducir lo si-

guiente: *a*) Dios el Padre nos comunica al Espíritu en Cristo su Hijo fundiéndonos en Él para que con Él constituyamos una sobrenatural realidad, su Cuerpo. *b*) Nosotros todos, unidos con Cristo y formando una unidad de vista sobrenatural con Él, tenemos — desde nosotros mismo, pero en función de nuestra conexión con el todo — que realizar a Cristo. *c*) La plenitud de Cristo somos nosotros. La madurez de Cristo somos también nosotros. Cristo sólo es niño cuando nosotros somos espiritualmente niños, cuando todavía Cristo no ha crecido, transparentándose en nosotros. *d*) Sólo, cuando la vida de Cristo se ha hecho vida nuestra — dejando a un lado; preterida, nuestra vida humana — es cuando verdaderamente puede decirse que exista en nosotros pleno conocimiento del Hijo de Dios. Y sólo entonces — cuando todos hayan llegado a esta sobrenatural transmutación en Cristo —, será posible encontrarnos todos juntos en la unidad de la fe. *e*) No puede haber unidad más que desde la unidad, no desde la multiplicidad. En esta vida — como no sea rara vez en pocos santos — esta plena unidad no existe. La verdad de Dios — el conocimiento divino comunicado —, siempre se refracta algo a través de lo humano no enteramente claro y transparente. Entonces el hombre ve *desde sí,* al menos en gran parte; y es aquí donde saltan los diversificados criterios. Cuando todos — totalmente transfigurados en Dios por Cristo — vean, solo, solo, en la luz divina, todos verán lo mismo y no habrá diversidad de pareceres. Pero a ello se camina en esta vida; pues la gracia de allá — la gloria — no es distinta de la gracia de acá. El estado sí. Acaso, luego, digamos algo acerca de la raíz de que depende.

f) Así todos los miembros, unidos, crecen — cada cual según su propia medida — y el crecimiento de cada uno obra en el crecimiento de todos y del Todo. Y así, cada uno, se hace como la Cabeza — Cristo — porque

es solo la Cabeza la que obra en él y la Cabeza es él y él es la Cabeza, puesto que la Cabeza — desde esta dimensión operativa sobrenatural — es el yo de todos.

Podríamos intentar todavía aprovechar las riquezas innumerables de este texto paulino para explicar aún más el concepto de perfección integral en función del Cuerpo Místico derivándolo a otros aspectos y problemas particulares. No nos parece, sin embargo, oportuno. Y, acaso, con lo insinuado sea ya suficiente.

PROCESO DE NUESTRA CONFORMACION CON CRISTO

Nuestra vida sobrenatural auténtica — originada de nuestra primera y todavía germinal incorporación a Cristo en el bautismo, no deberá ser sino un continuo desarrollo en Cristo mismo en un proceso de identificación con Él.

"¿O es que ignoráis — increpará San Pablo — que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Consepultados, pues, fuimos con Él por el bautismo en orden a la muerte, para que como fué Cristo resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros *en novedad de vida caminemos. Porque si hemos sido hechos una cosa con Él* por lo que es simulacro de su muerte, pero también lo seremos por lo que lo es de su resurrección. Sabiendo esto, que nuestro hombre viejo fué con Él crucificado, para que sea eliminado el cuerpo del pecado, a fin de que, en adelante no seamos ya esclavos del pecado, pues quien murió absuelto queda del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con Él; sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya más, la muerte sobre Él no tiene ya señorío.

Porque eso que murió al pecado murió de una vez para siempre; mas esto que vive, vive para Dios. Así también vosotros haceos cuenta que estáis muertos para el pecado, pero vivís para Dios en Cristo Jesús." (Rom. 6, 1-11.)

Por el bautismo — nos dirá San Pablo — *hemos sido hechos una cosa con Cristo*. Se realiza aquí — se convierte en "factum" en cada hombre — aquella virtual asunción por el Verbo de todos los hombres, iniciada ya en su Encarnación y llevada a cumplimiento con su muerte. El bautismo es "simulacro" de la muerte de Jesús. Jesús muere — como Cabeza de todo el género humano — que es morir, previamente todos los hombres en Él. Ahora, en el bautismo esta muerte de cada uno tiene cumplimiento. La muerte de Cristo física tiene, ante todo, un sentido y una eficacia sobrenatural. Morir Él con muerte física es morir todos nosotros con muerte sobrenatural al pecado y a nosotros mismos. Nuestra vida ya no será en nosotros — no será nuestra — sino en Cristo y de Cristo para Dios.

Lo que ha muerto en Cristo no es sólo el hombre pecador, sino el mismo hombre, por cuanto ya no sólo no puede vivir desde sí mismo para el pecado, pero ni siquiera desde sí mismo para Dios. Tiene que vivir desde Cristo, trasladando su vida, su yo a Él. San Pablo es constante en esto. Él rechaza la vida carnal no sólo en cuanto lo "carnal" pudiera tener un sentido *material* — vivir desde los instintos de la carne —, sino en cuanto que significa "humano", es decir, vivir desde el proyecto humano. Aún lo divino. El hombre debe ser espiritual, es decir, vivir según el Espíritu Santo. El sentido último que subyace en la antítesis paulina carne-espíritu, es éste. Así como el hombre — animal racional — no debería vivir como animal, sino como racional, así el hombre — cristiano espiritual — no puede vivir como racional, sino como hijo de Dios, como divino.

Es curioso advertir en los místicos cómo ven en sí mismos — como desagradable a Dios, no sólo sus defectos morales, sino su natural *ser sí mismos* —, proyectado en lo sobrenatural, "haciendo — como ellos dicen — sombra" en Dios. Y es que no puede haber vida natural. Y la hay incluso cuando lo sobrenatural se vive en función de lo natural. Adán fué elevado — y con él todos nosotros — al orden sobrenatural. Fué puesto a vivir en Dios. Su pecado le tornó a sí mismo. Nos tornó a todos, a nosotros mismos. Entonces, el hombre — no en tanto que naturalmente desordenado — sino, en tanto, incluso que naturalmente ordenado, pero sólo como hombre, es pecador ante Dios. El hombre pecador — el hombre de la carne — es también el hombre simplemente. He aquí por qué el hombre no puede vivir según la carne, es decir, según el hombre, ni desde el hombre, sino según Dios y desde Dios.

Y esto humano nuestro es lo que tiene que ser superado, elevado. Y ello es — mientras no se supera del todo —, lo que proyecta "sombra de Dios"; lo que hace que nosotros no seamos enteramente transparentes a Él según aquella preciosa comparación de la vidriera que nos trae San Juan de la Cruz (*Sub.* lib. II, c.5, números 6-7, pág. 95): "Está el rayo del sol dando en una vidriera. Si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla... En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura...), luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios, y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se tiene tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante; y el alma más pa-

rece Dios que alma y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera lo tiene distinto del rayo de él clarificada".

PERFECCIÓN CRISTIANA Y RESURRECCIÓN CORPORAL

Este proceso de identificación del cristiano con Cristo Jesús culmina con la resurrección gloriosa que es cuando todo quedará consumado en Él, para ser todo, enteramente, reino poseído por el Padre (1 Cor. 15, 28). Pero esta resurrección se va elaborando en el cristiano cada día aunque su efectiva realización esté reservada para todos el día que Dios ha determinado. En el fondo — acaso lo digamos luego — es el cuerpo el que impone un ritmo lento — dentro de su dimensión óntica en que viene exigida nuestra transformación en Cristo —, a esta misma transformación. El hecho de que San Pablo y todos los santos, hayan suspirado de un modo o de otro, por la liberación de los cuerpos, no tiene sino este sentido profundo. Mientras el cuerpo es todavía un cuerpo "animal", el cristiano no se ha transfigurado en Jesús por entero y todavía tiene que penar en *esta* vida, la cual es *esta* y no la *otra*, por esto precisamente. Por ello San Pablo dirá con pesadumbre: "Confiados, pues, osadamente, en todo tiempo, y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo, andamos ausentes lejos del Señor — como quiera que por fe caminamos, no por vista —. Confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados cabe el Señor." (2 Cor. 5, 6-9). Es la muerte, la separación del cuerpo, lo que nos pone en la

otra vida. Pero pensemos que el cuerpo resucitado no impide la otra vida. Y que lo que la impide, por tanto, es un cierto estado del cuerpo mismo. San Juan de la Cruz ha entendido muy bien todo lo que hay de sobrenatural — incluso desde este punto de vista biológico — en la muerte del cristiano; y que en el Santo, ella acaece, más que nada como una auténtica madurez corporal realizada por una progresiva espiritulización del cuerpo mismo. Por algo también los antiguos teólogos — Santo Tomás entre ellos — entendían que la visión beatífica no podía darse en esta vida sino por "modum actus" y esto no sin éxtasis. Lo impedía el cuerpo. Es decir, lo impedía *este* cuerpo. San Juan de la Cruz y Santa Teresa habrán hecho ver cómo el éxtasis, sin embargo, queda adscrito a etapas imperfectas de transformación espiritual. En el matrimonio espiritual, por ejemplo, el éxtasis no es posible. Aquí el cuerpo ha sufrido ya su transformación conveniente.

Ahora bien, cuando el cuerpo — paralelamente al alma y en dependencia de ella — ha ido transformándose, espiritualizándose, es decir, cuando el ser total del hombre ha ido transfigurándose en Cristo, en Dios por la gracia, todo lo exterior se va interiorizando. Hasta los sentidos se tornan espirituales según la constante experiencia de los místicos que nos hablan de ellos, es decir, de una nueva sensibilidad antes por ellos desconocida y que sólo en altas etapas de perfección se alcanza.

Es ahora cuando la vida se va haciendo toda interior y está a punto por entero — sólo en la otra vida se logrará esto — de que ya el cristianismo no viva desde sí ni para sí sino desde Dios y para Dios — en Cristo — con sentido no sólo moral, sino ontológico; "Porque nadie de nosotros vive para sí y nadie muere para sí. Pues ya sea que vivimos, para el Señor vivimos; ya sea que muramos, para el Señor morimos. Tanto,

pues, si vivimos, como si morimos, del Señor somos." (Rom. 14, 7-8.)

Es ahora cuando de verdad el cristiano queda oculto con Cristo en Dios (Col. 3, 3). Y es ahora cuando está a punto de que se cumplan en él las palabras de San Pablo: "Cuando Cristo se manifestase que es nuestra vida — entonces también vosotros seréis con Él manifestados en gloria". (Ibid. 3, 4. I 10, 2, 3; 1 Cor. 13, 12.) "La carne y sangre — ha dicho también San Pablo — no puede heredar el reino de Dios". Porque es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se revistiese de incorruptibilidad, y esto mortal se revistiese de inmortalidad, entonces se realizará la palabra que está escrita: "Sumióse la muerte en la victoria." (Ps. 25, 8.) "¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria? ¿Dónde, ¡oh muerte!, tu aguijón?" (Os. 13, 14.) "El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley." (1 Cor. 15, 50 sgs.)

Por nuestra unión con Cristo — la Cabeza — hemos previamente resucitado con Él. Y esta resurrección se cumple cada día en la transformación por gracia. Como el Padre nos ha engendrado en Cristo en el bautismo y cada día va acrecentando esta generación nuestra en Él, así ha obrado y obra — y obrará plenamente — nuestra resurrección en Cristo. Resurrección no es simplemente volver a vivir, sino vivir con nueva vida. Esta novedad de vida — integral — es lo que nos unifica por la gracia. "Si el Espíritu del que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos, vivificará también nuestros cuerpos morales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros" (Rom. 8, 11.) Mas antes había dicho el Apóstol: "Pero vosotros no estáis en la carne sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros." (Ibid. 8, 9.) El Espíritu, por lo tanto, de tal

manera purifica la carne — el sentido — del cristiano, cuando éste ha llegado a la más alta perfección, que su vida — sobrenatural — para nada dependa del sentido y del cuerpo, sino al revés, toda ella descienda desde arriba transfigurando el sentido, espiritualizándole, es decir, viviendo él por el Espíritu.

Así ha dicho San Juan de la Cruz: "Comenzando por las noticias naturales, digo que noticias naturales en la memoria son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales, que son: ver, oir, oler gustar y palpar y todos los que a este talle ella pudiera fabricar y formar. Y de todas estas noticias y formas se ha de desnudar y variar, y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa, sino que se quede calva y rasa, como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo". (*Sub.* lib. III, c. 2, núm. 4,p. 222).

PERFECCION Y PURIFICACION

El problema de la purificación exigida para la perfección cristiana, se plantea y se resuelve de una manera clara y, a lo que puedo yo entender, relativamente fácil, supuesto todo lo que hemos dicho acerca de la perfección y aún del orden sobrenatural en sí. Si los autores han discutido — y, por ventura discuten — acerca de si la purificación debe ceñirse o no, sólo al orden moral o debe abarcar, incluso el orden psicológico, ello depende de una idea previa de la santidad y aún de la gracia misma.

En el plano en que nosotros nos hemos situado, no sólo debemos sostener que la purificación tenga un alcance psicológico, sino incluso ontológico también. Este

punto lo vamos a tocar con brevedad y vamos a permanecer fieles al pensamiento de San Juan de la Cruz.

Digamos, por de pronto, que la purificación es un proceso paralelo al de la sobrenaturalización — en que consiste esencialmente la santificación — y derivado rigurosamente de él.

Por lo tanto, se prolonga a todo lo largo del proceso de santificación misma.

Hablo aquí y ahora de lo que atañe al aspecto ontológico del problema y trato de asignar por tanto, leyes esenciales. Es decir, lo que viene exigido por la naturaleza misma de las cosas. Después, Dios nuestro Señor — dentro de lo que esencialmente viene postulado — se las ha con cada alma según a su amorosa voluntad le place.

Digo pues, que la purificación es algo causado por el proceso de desarrollo de la gracia misma y que empieza con el primer alborecer de ésta y no termina sino con su arribada al más alto cenit de su despliegue.

El hecho de que el alma pase por trances especiales en que esta purificación se acuse de modo particular hasta el punto de caracterizar esos estados que los místicos — San Juan de la Cruz muy señaladamente — han llamado "Noches oscuras", depende de unas razones más singulares, dentro de lo general del proceso mismo, a las cuales es posible que, después, hagamos alguna alusión.

Para San Juan de la Cruz — tan despiadadamente lógico, buen español al fin y al cabo — el pricipio que rige esta doctrina es bien sencillo. Lo formula, entre otras muchas veces, al comenzar el capítulo octavo del segundo libro de la *Subida*: "Antes que tratemos — dice — del propio y acomodado medio para la unión de Dios, que es la fe, conviene que probemos cómo ninguna cosa criada, ni pensada, puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios; y cómo

todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio si a ello se quiere asir".

Para San Juan de la Cruz es evidente que cualesquiera medios creados no unen, separan. Importa poco que esos medios sean naturales puro, o que sean sobrenaturales de cualquier modo naturalizados. Entre Dios y el alma no puede haber nada.

Lo divino, reducido a modo humano — noticia clara o distinta, concepto, etc., conocimiento, en fin, con bordes delimitadamente creados — distancia de Dios. Y San Juan de la Cruz — esto es muy justo — pide que la unión sea inmediata.

Hay a veces demasiado empeño en humanizar — naturalizar — lo sobrenatural. Cuando toda la tarea de la gracia es sobrehumanizar, sobrenaturalizar, divinizar lo humano. ¡Qué empeño en reducir lo divino a escala humana! Cuando toda la exigencia de lo sobrenatural es levantar lo humano sobre toda escala, a la altura sin medida de Dios.

San Juan de la Cruz ha entendido bien que la vida divina comunicada al hombre "a oscuras y en celada" de su peculiar modo de ser — digamos de su esencia — por las puras vías del ser, transparentemente se comunica en toda su pureza, como es en sí, sencillamente. Por eso ha exigido tan increíble pureza en el hombre. Por eso esta pureza no la puede en el hombre realizar nadie más que Dios.

Así, por ejemplo, en el capítulo 4 del libro II de la *Noche oscura* en la *Declaración* previa al comentario de la famosa estrofa:

En una noche oscura,
Con ansias en amores inflamada
¡Oh dichosa ventura!
Salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada.

Traerá estas palabras: "Lo cual fué grande dicha y buena ventura para mí; porque en acabando de aniquilarse y sosegarse las potencias, pasiones, apetito y aficiones de mi alma con que bajamente sentía y gustaba de Dios, *salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios.* Es, a saber, mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; porque uniéndose por medio de esta purgación con Dios, *ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió.* Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina; porque unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo, y así la voluntad cerca de Dios no obra humanamente y, ni más ni menos, *la memoria se ha trocado en aprehensiones de gloria.* Y finalmene, todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todos se renuevan en temples y deleites divinos".

Los textos de San Juan de la Cruz podrían multiplicarse indefinidamente, todos a cual más audaces y expresivos, hasta afirmar, por modo claro, según la fórmula conocida, que el hombre ha de "negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones". (*Subida,* lib. III, c. II, p. 222).

Ahora bien, esto a nosotros nos parece elemental y esencialmente exigido por la naturaleza de la gracia misma. Y, además, tan claramente conforme a una filosofía un poco lúcida...

San Juan de la Cruz ha señalado tres Noches, digamos mejor tres etapas de sobrenatural purificación, que todas forman una Noche, como el mismo Santo Doctor advierte: "Estas tres partes de noche son una noche". (*Subida, lib. II,* c. 2, núm. 5, pág. 40). La primera que llama del sentido en que el alma se purga en la vida sobrenatural de la dependencia de él. Del sentido y de

todos aquellos condicionamientos que el sentido impone, así por ejemplo del uso de la razón en tanto que raciocinante. La cual purificación no será perfecta, sino hasta tanto que se haya purificado también en el espíritu (*Noche oscura,* lib. II, c. 1, núm. 1, p. 364).

La segunda noche es la del espíritu, en la cual el hombre, purificado ya de la dependencia sensitiva, se purifica al propio tiempo, de su limitación espiritual. Si en la primera noche se libera de tener que vivir lo divino desde su dimensión humano-sensible, ahora se libera de tener que vivir la vida divina desde la dimensión simplemente humana. "Porque pasando por la primera noche, que es privarse de todos los objetos de los sentidos, luego entra el alma en la segunda noche, quedándose sola en fe, no como excluye la caridad, sino las otras noticias del entendimiento, como adelante diremos, que es cosa que no cae en sentido". (*Subida,* lib. I, c. III, núm. 3, pág. 39). La tercera noche es la que resulta de la sobrenatural comunicación de Dios al alma, por encima de cualquier medio humano, superado ya éste y purgado en la segunda noche. En esta noche, Dios — dice San Juan de la Cruz — "se va comunicando al alma, tan secreta e íntimamente, que es otra noche para el alma, en tanto que se va haciendo la dicha comunicación más oscura que estotras, como luego diremos". (*Subida,* lib. I, cap. II, núm. 4, p. 40).

La primera noche, pues, resulta de que ya el hombre no puede valerse del sentido — cosa natural en él — para poder entender humanamente las cosas sobrenaturales —. Va superando, en una primera etapa, el conocimiento analógico, en cuanto elimina esta primera fuente de analogía — de diferenciación, de distancia — que es el conocimiento sensitivo.

La segunda noche viene originada de una más oculta raíz. Ya no puede entender con ideas, conceptos, etc., de creatura. Todo esto le da al alma una cierta distin-

ción o claridad cognoscitivas. Pero era un conocimiento a modo humano, analógico también y distanciado, aunque menos que el otro. Y en fin, la tercera noche viene originada de que es Dios mismo el que se le da en conocimiento directamente, pero con luz que, aun siendo divina, está sometida a este estado de la vida actual, en que el cuerpo no glorificado, no es traslúcido para que no pueda impedir el alma la visión.

Por eso gritará el alma fatigada: "Rompe la tela de este dulce encuentro".

La tela es la unión actual de cuerpo y alma. Dirá San Juan de la Cruz que en este trance el alma "no se puede aprovechar de la inteligencia natural. Pues si hablamos — prosigue — de la sobrenatural según se puede en esta vida, de potencia ordinaria, no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios, porque esa noticia no es de este estado, porque o ha de morir o no se ha de recibir". (*Subid.* lib. II, c. 8, p. 108).

Para no insistir ya demasiado en cosa que requeriría un amplio estudio y para expresar filosófica y escolásticamente en breves fórmulas el último sentido metafísico de las Noches, yo diría que lo que se lleva a cabo en la primera noche es una purificación del compuesto humano de cuerpo y alma (digamos de materia y forma).

En la segunda noche, más profundamente, de lo que se purifica el hombre es de la composición más íntima de esencia y existencia. En la primera noche, se truecan para la operación en el orden sobrenatural, los términos: ya no de cuerpo a alma sino de alma a cuerpo. En la segunda noche, ya no de esencia a ser sino de ser a esencia.

Y, en fin, en la tercera noche el alma vive espectante la aurora que insta en la cual, libre del cuerpo, vea a Dios. Y, en fin, la expectación postrera, en que el cuer-

po configurado con el "cuerpo de claridad" sea cristal traslúcido que reciba de ella los efectos de la visión bien lejos de impedirla.

CÓMO SE SALVAN EN LA PERFECCIÓN CRISTIANA LOS VALORES HUMANOS

Esta cuestión que me viene señalada como parte del tema, voy a tratarla con exigente parquedad. En el fondo, la cuestión no es otra que la del famoso humanismo cristiano tan manoseada hoy.

Empiezo por afirmar que yo no puedo adscribirme a determinadas corrientes humanistas modernas en que lo humano quiere ser resaltado con exceso. Alguna vez, en cursillos que con este mismo tema, he desarrollado, he propuesto no hablar de "humanismo" sino de "sobrehumanismo" cristiano. Entiendo que en lo más medular de todo humanismo, late siempre un empeño, compensado o no, consciente o inconsciente, por liberar lo humano. En el fondo, esta liberación no puede ser más que de lo divino. Hay, sin embargo, en ello una equivocación radical. Con esa liberación lo humano puede ser más rigurosamente humano, pero en un solo sentido; en el sentido de su propio límite.

Si lo miramos bien, el concepto que se tenga del humanismo, dependerá, sin más, del que se tenga de la gracia. A un concepto extrinsecista — nominalista más o menos — de la gracia, corresponderá también un humanismo, en el cual los valores humanos se afirmen, con más independencia, más autárquicamente, dentro de su órbita humana. Una concepción de la gracia más profundamente metafísica, es decir, más metida dentro del ser de la gracia y del ser mismo humano, nos dará un humanismo menos en sí y más en Dios.

Empecemos por afirmar que lo mejor que tiene el hombre no es lo que le asienta en sí mismo y le clausura en su limitada redondez, sino lo que le dispara hacia Dios, sacándole de sus propias casillas. No lo que le recuesta y le arregosta en su canija heredad, cerrándole en las vallas de su propio cercado, sino lo que le obliga a caminar y a estar en éxtasis.

Toda criatura — dirá Santo Tomás — tiende naturalmente más a Dios que a sí misma.

El Angélico Doctor llega a decir estas palabras: "Si naturaliter seipsam diligeret creatura plus quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur". (1, q. 60, a 5.)

Porque la criatura se prolonga irrenunciablemente hasta Dios y tiende a Él mas que a sí misma, por eso es buena. Las cosas son buenas porque son. Y, porque son, tienden a Dios. Pueden ser malas porque son *esto* y *aquello* — esta es la raíz de su posible maldad —. Porque son esto o aquello tienden a sí mismas. En tender a sí mismas más que a Dios está el riesgo. La caridad — amor sobrenatural — nos pone a amar a Dios primerísimamente. Y desde Dios — sólo desde Dios — todo. La caridad — el orden sobrenatural — se sitúa en el ser y viene a vencer, a superar a sobreser el orden de la esencia.

Y aquí está todo. La Escolástica antigua — Santo Tomás principalmente — ya proclamaba: "Gratia non destruit naturam sed perficit". La gracia no destruye la naturaleza. Damos a esta naturaleza sus posibles sentidos. No siempre se entiende del mismo modo. Pongamos ahora el acento en el más obvio. Cuando hablamos de lo natural en tanto que contrapuesto a lo sobrenatural, lo que entendemos es un orden esencial; hablamos v. gr., de la naturaleza humana y entendemos al hombre en tanto que hombre; lo que viene en él determinado

por su esencia de hombre. Este aspecto de la naturaleza, la gracia no lo destruye, pero tampoco lo perfecciona. Es imperfeccionable. Porque es *lo que* es. La gracia lo respeta. Si no lo respetase, se destruiría el sujeto. Por eso el hombre en gracia — divinizado — continúa siendo hombre.

La gracia a la naturaleza, así entendida, no sólo no la perfecciona — supuesto que la destruiría transformándola — sino que la excluye de sí. Lo sobrenatural se opone, niega lo natural.

Pero por naturaleza, podemos entender lo que de ser hay y de perfección, de realidad, en suma, en las cosas. Ahora, concretamente en el hombre: Lo que hay, pues, en el ser humano, no de *humano,* sino de ser.

Esto sí que es perfeccionable y transformable. La gracia perfecciona así a la naturaleza, es decir, a lo que hay de ser, de realidad, de perfección en la naturaleza. Preserva también — guarda — a la naturaleza. No permite que el hombre se deshumanice. Mucho menos que se inhumanice.

En ésa, su innata prolongabilidad hasta Dios, la criatura puede ser por la gracia llevada hasta Él, para ser desde Él. Es decir, no desde sí misma, desde su esencia — desde su naturaleza — sino desde Dios sobrenaturalmente — sobresencialmente.

Como perfecciona, pues, la gracia a la naturaleza, no es en la línea de la naturaleza — de la esencia misma —, sino en la línea del ser, elevándolo. Digamos en la línea de la sobrenaturaleza. Es claro que la realidad humana, los valores humanos quedan, sin duda, a través de la gracia, y sobre todo, a través de toda la purificación que la gracia exige, vigorizados y potenciados, pero esto es secundarísimo. Lo que quedarían es transformados, transcendidos. Entonces, no será exacto hablar de un humanismo cristiano-sobrenatural, sino de un sobrehumanismo.

Los valores humanos así no ganan nada con que se reclame su vigencia humana, cuando Dios ha querido que tengan una vigencia sobrenatural.

Mejor podríamos hablar de humanismo cristiano desde otro ángulo: desde la idea que el cristianismo nos da del hombre como tal, y como todos los valores del hombre — sin omitir ninguno — han sido elevados en la Encarnación y lo son, por la gracia, en cada uno de los hombres.

Pero hablar de humanismo cristiano en el hombre ya levantado, como reclamando una vigencia de lo humano en tanto que humano, y además, perfeccionado en tanto que humano — como no sea en el sentido dicho —, por la gracia, lo juzgo peligroso. Sencillamente porque no lo creo exacto.

Cuando nos preguntamos, pues, cómo se salvan los valores humanos en el orden sobrenatural y, sobre todo, en la perfección del orden sobrenatural, tendremos que decir que los valores humanos en tanto que humanos se salvan ontológicamente, por cuanto que el hombre continúa ónticamente siendo hombre; pero, vitalmente, no se salvan, como humanos. Precisamente el secreto del cristiano está en que pierda su vida para salvarla. Lo humano-cristiano no puede ya ser desde sí, sino desde Dios. Los valores humanos se salvan así: transcendiéndose su vida divina. Nada se pierde. Se sublima todo. Pero se sublima. Pasa el humano dintel, para adentrarse por los umbrales de Dios.

Será bueno traer aquí unas palabras de San Pablo, bien significativas:

"Porque sabemos que, ni nuestra casa terrena, en que vivimos como en tienda, se viene abajo, edificio tenemos de Dios, casa no hecha de manos, eterna en los cielos. Porque estando en ella gemimos *anhelando sobrevestirnos de nuestra morada celeste, con tal de que seamos*

hallados metidos, no derruidos. Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto *no queremos ser despojados, sino más bien sobrevertidos, a fin de que eso mortal quede absorbida por la vida.* Y quien nos dispuso para esto es Dios, el cual nos dió las arras del Espíritu." (2 Cor. 5, 1-5.) Cualquiera que sea el sentido inmediato de estas palabras, su postrero y más fundamental sentido es el que viene postulado por lo que venimos diciendo: El cristianismo no será — no es — despojado de sus valores humanos, pero sí sobrevestido. Todo se salva, pero todo se transforma.

San Juan de la Cruz tiene un precioso comentario, entre otros, en el *cánt.*, c. 12, v. 3-4, núm. 8, pág. 500.

Ahora bien, supuesto que el orden humano ha sido trocado en divino, lo han tenido que ser también todas las relaciones de lo humano con las criaturas. No se referirá ya el hombre desde sí mismo a ellas, sino desde Dios.

Ya el hombre no va desde las cosas a Dios (orden natural) sino desde Dios a las cosas (orden sobrenatural).

Esto ha venido a indicarlo el mismo San Pablo en la Epístola a los Gálatas sobre todo en el cap. 4. El hombre no puede vivir su comunión con las criaturas desde aquella dimensión natural, en que él se halla instalado respecto de ellas, en tanto él es también pura criatura. Tiene que vivir desde otra dimensión más íntima y trascendente: desde Dios, que es vivirla desde lo que las criaturas mismas son en Dios. Desde aquella desnuda y entrañable verdad que sólo tienen en Él y desde Él. El hecho de que para el cristiano no pueda haber ya "ni judío ni gentil, ni esclavo ni libre, ni varón ni hembra, pues todos somos uno en Cristo", el hecho de que no debamos someternos a los rudimentos del mundo, etcétera, etc., tiene en San Pablo un profundo sentido

trascendente según el cual, el hombre — hijo de Dios — tiene que vivir ya según este ser divino que le viene comunicado, y no según el ser de hombre que le viene dado naturalmente. Creo que el mismo Heidegger ha entendido bien esto tal y cómo lo explica en *Vom Wesen des Grundes*, pp. 15 sgs.

Los valores humanos quedan así a salvo en cuanto trascendidos. Pero es claro — ya lo hemos dicho antes — ese trascendimiento verdadero desde un punto de vista vital y dinámico no puede anular la afirmación del hombre en sí — su auténtica realidad humana — desde un punto de vista óntico. El hombre no deja de ser hombre, aunque su obrar, su vida toda haya sido transportada al plano divino.

Los místicos — San Juan de la Cruz concretamente — no han dejado de hacer notar cómo en los trances de la más alta transformación divina en el matrimonio espiritual, la libertad del hombre no sólo se mantiene sino que se mejora. "Y así todos los movimientos de la tal alma son divinos; y aunque son suyos (en Dios), de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella que da su voluntad y consentimiento." (*Llama*, c. I, p: 549.)

Ahora bien, nada hay tan propio como la libertad que está situada en la más pura y honda dimensión del sí mismo.

Sin embargo, como es natural, la misma libertad — en lo que tiene de más auténtica — es trascendida, sobrenaturalizada.

Convendrá, para entenderlo, tener un concepto justo de la libertad. La libertad, ónticamente, nace de la perfección — digamos de la pureza — del ser mismo. El ser divino es enteramente puro. Está más allá de todo límite, de toda potencia — digamos, de toda esencia —. Por eso mismo, es ónticamente libre. Es, así entendido,

el único ser libre. Pero de esta originaria y absoluta pureza y libertad, es de donde nace, precisamente, su necesidad. La necesidad divina es, en el fondo, libertad. Y la libertad, en el fondo, es necesidad. La necesidad divina es la más pura libertad.

En la cima, pues, del Ser, libertad y necesidad se implican o vienen fundamentalmente a identificarse.

Es el descenso, la caída, del ser en la finitud, en el límite, la que hace que, en él, necesidad y libertad, se diferencien y se opongan. El ser no libre del límite queda por el mismo hecho, mermado en su libertad.

El podrá amar el no-ser, el no-bien; y el mal gravitando sobre su libertad, es un determinante de la libertad.

Gana en amplitud para elegir, pero pierde en vigor para autodeterminarse. Y la libertad no consiste tanto en la elección objetiva cuanto en la propia y absoluta — *libérrima* determinación.

Ahora bien, el hombre trascendido sobrenaturalmente en Dios, se ha situado más allá del límite.

Es cierto, se le ha reducido, acaso el ámbito de la opción objetiva. Pero esto no es pérdida de la libertad. Lo que ésta tiene de auténtica se ha acrecido en el hombre puesto que es él el que se determina y se determina desde su ámbito del ser.

San Juan de la Cruz, muy finamente, ha entendido que la libertad se le acrecienta al alma transformada místicamente en Dios. Y que esta libertad es así generosidad. Alguien ha dicho que en Dios la libertad más bien pudiera llamarse liberalidad, generosidad, porque es libertad que se ejercita dándose, es decir, se ejercita en la propia y amorosa entrega.

Veamos este párrafo de San Juan de la Cruz. "Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial

transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios, lo que Él hace en ella por sí misma al modo que él lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, están dando al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios." (*Llama,* c. 3, núm. 78, p. 724.)

LA PERFECCION CRISTIANA Y LA VIRTUD DE LA CARIDAD

Rvdo. P. Fr. Antonio Royo Marín, O. P.,

Profesor de la Pontificia Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca

Examinado ya, en la sesión de ayer, el concepto *ontológico* de perfección, vamos a pasar a la exposición de las relaciones entre la perfección cristiana y la virtud de la caridad. Ayer nos movíamos en un plano puramente filosófico, humano, natural. Hoy es preciso trasladarse al orden teológico, transcendente, sobrenatural. Y permítanme los señores semanistas que, dejando completamente a un lado toda clase de preámbulos y rodeos, entre inmediatamente en materia, no sin antes advertir dos cosas, a saber: que nos vamos a ceñir estrictamente al tema que se nos ha señalado, renunciando a cualquier excursión fácil hacia otras materias afines; y que el guía y maestro que vamos a tomar a todo lo largo de nuestra exposición será, naturalmente, el Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino.

Las relaciones entre la perfección cristiana y la caridad pueden sintetizarse en las siguientes conclusiones:

Primera conclusión. — *La perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad.*

Precisemos, ante todo, el sentido de la cuestión. No queremos decir que la perfección cristiana consista *ínte-*

gra y exclusivamente en la perfección de la caridad, sino que es ella el elemento *principal,* el más esencial y característico de esa perfección. En este sentido hay que decir que la medida de la caridad en el hombre, es la medida de su perfección sobrenatural; de tal manera que el que ha conseguido la perfección del amor de Dios y del prójimo puede ser llamado "perfecto" en el sentido más genuino de la palabra *(simpliciter),* mientras que sólo lo sería relativamente *(secundum quid)* si lo fuera tan sólo en alguna otra virtud (1). Esto último, por lo demás, es imposible en el orden sobrenatural, dada la conexión de las virtudes infusas con la gracia y la caridad.

Valor de la tesis. — Entendida de esta manera, la presente conclusión les parece a muchos teólogos casi de fe *(proxima fidei),* por el evidente testimonio de la Sagrada Escritura y el consentimiento unánime de la tradición (2). De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Prueba de la tesis.

1.º *Por la Sagrada Escritura.* — Es una de las verdades más inculcadas en las páginas inspiradas. El mismo Cristo nos dice que del amor de Dios y del prójimo depende toda la Ley y los Profetas (3). Los textos de San Pablo son muy explícitos y abundantes. He aquí algunos de ellos:

(1) "Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus. Secundum quid, autem, perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adjungitur". (S. Tomás. *De perfectione vitae spiritualis,* 1.)
"Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid". "II-II, 184, 1 ad 2.)
(2) Cfr. De Guibert, *Theologia Spiritualis,* n.º 50.
(3) Mat. 22, 35-40; Marc. 12, 28-31.

"Super omnia autem haec, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis" (4).

"Plenitudo ergo legis est dilectio" (5).

"Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas (6).

"In caritate radicati et fundati ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis..." (7).

"Finis autem praecepti est caritas" (8).

La misma fe, recibe todo su valor de la caridad:

"Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides *quae per caritatem operatur*" (9).

Las demás virtudes *nada son si ella* (10), etc.

La prueba escriturística de nuestra tesis es, pues, del todo segura y firme (11).

2.º *Por el Magisterio de la Iglesia.* — Esta misma doctrina, ampliamente comentada y desarrollada por los Santos Padres (12), ha sido sancionada por el Magisterio de la Iglesia. En la Bula *Ad Conditorem* de Juan XXII se leen las siguientes palabras:

"Cum enim perfectio vitae christianae *principaliter et essentialiter in caritate consistat*, quae ab Apostolo "vinculum perfectionis" di-

(4) Col. 3, 14.
(5) Rom. 13, 10.
(6) I Cor. 13, 13.
(7) Eph. 3, 17-18.
(8) I Tim. 1, 5.
(9) Gal. 5, 6.
(10) I Cor. 13, 1-3.
(11) Para una prueba escriturística más abundante: PRAT, *Theologie de S. Paul*, II, pp. 404 ss. (ed. 14); y VAN ROEY *De virtute caritatis*, q. 1 c. 3.
(12) Véanse numerosos testimonios en ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum* (ed. 3) nn. 89, 687, 734, 787, 789, 1.262, 1.314, etc.

citur (Col. 3, 14) et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini..." (13).

Como veremos en seguida, el Papa recoge la doctrina de Santo Tomás, empleando sus mismas palabras.

3.º *Por la razón teológica.* — La prueba de razón la da Santo Tomás diciendo que la perfección de un ser consiste en alcanzar su último fin, más allá del cual nada cabe desear; pero es la caridad quien nos une con Dios, último fin del hombre; luego en ella consistirá especialmente la perfección cristiana. Escuchemos sus mismas palabras:

> "Respondeo dicendum quod anumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis: quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur I Ioan. 4, 16. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae" (14).

La razón fundamental que nos acaba de dar Santo Tomás se aclara y complementa examinando la naturaleza misma y los efectos de la caridad. Sólo ella nos une enteramente con Dios como último Fin sobrenatural. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, pero no pueden acabarla y consumarla. Ya que las virtudes *morales* se limitan a apartar o aminorar los obstáculos que nos impiden el paso hacia Dios y nos acercan a El tan sólo *indirectamente,* estableciendo el orden en los *medios* que a El nos conducen (15). Y en cuanto

(13) Cf. De Guibert, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia,* n.º 266.
(14) II-II, 184, 1.
(15) I-II, 63, 3 ad 2.

a la fe y la esperanza, nos unen ciertamente con Dios —como virtudes *teologales* que son—, pero no como ultimo Fin absoluto, o sea como Sumo Bien infinitamente amable por Sí mismo—motivo perfectísimo de la caridad—, sino como Primer Principio del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y la perfecta bienaventuranza (esperanza). La caridad mira a Dios y nos une a El como *Fin;* la fe y la esperanza le miran y nos unen a El como *Principio* (16). La fe nos da un conocimiento de Dios necesariamente obscuro e imperfecto *(de non visis)* y la esperanza es también radicalmente imperfecta *(de non possesis);* mientras que la caridad nos une con El ya desde ahora de una manera perfectísima, dándonos la posesión *real* de Dios (17) y estableciendo una corriente de mutua amistad entre El y nosotros (18). Por eso la caridad es inseparable de la gracia, mientras que la fe y la esperanza son compatibles, de alguna manera, con el mismo pecado mortal (fe y esperanza *informes)* (19). La caridad, en fin, supone la fe y la esperanza, pero las supera en dignidad y perfección (20).

Está, pues, fuera de toda duda que la caridad constituye la esencia misma de la perfección cristiana. La caridad supone y encierra todas las demás virtudes que carecen sin ella de valor, como dice expresamente San Pablo (21).

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no incurrir en lamentables confusiones y errores. Del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en la caridad, no se sigue en modo

(16) II-II, 17, 6.
(17) I-II, 66, 6.
(18) II-II, 23, 1.—Cf. Io. 14, 23; Cant. 2, 16; 6, 2; 7, 10.
(19) II-II, 24, 12 c. et ad 5.—Cf. I-II, 65, 4.
(20) II-II, 23, 6.
(21) Cf. 1 Cor. 13.

alguno que el papel de las otras virtudes sea puramente *accidental,* o que no entren a formar parte bajo ningún aspecto de la esencia misma de la perfección. *Specialiter* no quiere decir *totaliter;* ni hay que confundir la esencia *metafísica* con la esencia *física* de una cosa (22). La esencia metafísica de la perfección cristiana se salva con la simple perfección de la caridad; pero para su esencia física, total o integral, se requieren todas las demás virtudes infusas en el mismo grado de perfección que la caridad.

No hemos de olvidar — en efecto — que las virtudes morales, y con mayor razón la fe y la esperanza, tienen también su excelencia propia, aún consideradas en sí mismas independientemente de la caridad (aunque no sin su compañía). Porque aunque todos los actos de la vida cristiana puedan y deban ser *imperados* por la caridad, muchísimos de ellos, sin embargo, son actos *elícitos* de las otras virtudes infusas; y es evidente que puede haber diversidad de grados de perfección en la manera de producirse el acto *elícito* de alguna virtud, aún prescindiendo del mayor o menor influjo que haya podido tener sobre él la caridad *imperante.* De hecho cuando la Iglesia quiere juzgar de la santidad de algún siervo de Dios cuya beatificación se demanda, no se fija únicamente en la caridad, sino también en el ejercicio de las demás virtudes en grado heroico. Ello quiere decir bien a las claras que las virtudes infusas son, todas ellas, partes *integrantes* de la perfección cristiana. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

(22) En Filosofía escolástica — como es sabido — se entiende por constitutivo *metafísico* de una cosa aquella propiedad o predicado que se concibe *como el primero y más noble,* de esa cosa, y es como la fuente o principio de todas las demás perfecciones. Y por constitutivo *físico* se entiende *el conjunto de todas las propiedades y perfecciones* que corresponden a esa cosa en el orden real.

SEGUNDA CONCLUSIÓN. — *La perfección cristiana consiste integralmente en el acto elícito de la caridad y en los de las demás virtudes infusas en cuanto imperados por la caridad y en cuanto son de precepto* (23).

Prenotandos.

1.º Hay que distinguir en las virtudes cristianas lo que es de *precepto grave,* lo que es de *precepto leve* y lo que es de *consejo.* En cuanto son de *precepto grave* están "per se" en conexión esencial con la caridad, de tal manera que sin ellas dejaría de existir la caridad misma, por el pecado mortal que supone la transgresión de un precepto grave. En cuanto son de *precepto leve* (v. gr., de no decir una pequeña mentira) se requieren, no para la esencia misma de la caridad, pero sí para su perfección, ya que esa perfección es incompatible con el pecado venial voluntario que supone la transgresión de un precepto leve. Pero en lo que tienen de puro consejo, están únicamente en conexión accidental con la caridad y la perfección; ya que sin esos actos de puro consejo la substancia de la caridad y aún de la misma perfección pueden permanecer intactas.

2.º El acto de las virtudes infusas puede considerarse de dos modos: a) en sí mismo (acto *elícito);* y b) en cuanto *imperado* por la caridad. Un acto de humildad, practicado únicamente como tal acto de humildad, es un acto *elícito* de esa virtud; y ese mismo acto, practicado *por amor de Dios,* es un acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, un acto *imperado* de la virtud de la caridad.

3.º La esencia de una cosa — como ya hemos dicho — puede tomarse en dos sentidos: a) en abstracto,

(23) Cr. PASSERINI, O. P. *De statibus hominum,* in II-II 184, 1.

por el principio formalísimo: esencia metafísica; y b) en concreto, física, total, integralmente.

4.º La perfección puede considerarse *habitualmente* (en acto primero) y *actualmente* (en acto segundo). La primera es la perfección substancial o *radical;* la segunda es la perfección accidental o *simpliciter,* que es la que propiamente nos interesa aquí. Para la primera basta el simple estado de gracia; para la segunda se requiere un grado notable de desarrollo de los principios activos que emanan de la gracia.

Todo esto supuesto, decimos que la perfección *actual* (o sea la perfección *simpliciter,* o en acto segundo) consiste esencialmente (en el sentido de esencia *física,* integral), no en sólo el acto elícito de la misma caridad (esencia *metafísica,* formalísima), sino también en los actos de las demás virtudes infusas; no en sí mismos (en este sentido pertenecen tan sólo secundaria y accidentalmente), sino en cuanto *imperados* por la caridad (o sea: en cuanto realizados *por amor de Dios)* y en cuanto son de *precepto* (no de simple consejo).

Prueba de la tesis.

He aquí los principales argumentos:

1.º Porque la perfección cristiana no puede considerarse como una *forma simple,* sino como *un todo moral* integrado por el conjunto de condiciones que perfeccionan la vida entera del cristiano. Se trata evidentemente de una *plenitud,* que supone la sumisión o rectificación perfecta de toda nuestra vida moral. Y como esta rectificación total no se consigue con sólo la caridad, que se refiere únicamente al *fin,* sino que supone también la plena rectificación de los *medios* que se ordenan a ese fin, sometiendo y rectificando las pasiones desordenadas que obstaculizan y dificultan el acto de la caridad, síguese que los actos de todas las demás vir-

tudes infusas — que se refieren precisamente a esos *medios* (24) — entran a formar parte de la *esencia misma* de la perfección cristiana, siquiera sea considerándola de una manera *física* o integral.

2.° La perfección cristiana — como enseña Santo Tomás (25) — consiste *esencialmente* en los *preceptos,* no en los consejos. Pero como además de la caridad hay otras muchas virtudes *preceptuadas,* hay que concluir que también ellas deben entrar en el concepto esencial de la perfección cristiana.

En efecto. Hay en las virtudes infusas una multitud de aspectos *preceptuados;* unos *gravemente* (v. gr., la virtud de la fortaleza nos manda sufrir el martirio antes que renegar de la fe) y otros *levemente* (v. gr., la virtud de la veracidad nos prohibe decir una pequeña mentira). Sólo con el cumplimiento de esos deberes se hace posible la existencia de la caridad o la perfcccción de la misma. Porque la caridad inicial, indispensable, substancial, es incompatible con cualquier pecado *mortal;* y la caridad perfecta es incompatible, o excluye positivamente, el pecado *venial.* Lo cual supone necesariamente el ejercicio de todos los aspectos de las virtudes infusas, grave o levemente *preceptuados.* Excluye solamente los actos virtuosos de *puro consejo;* aunque también éstos son utilísimos y, de alguna manera, hasta necesarios como veremos en su lugar correspondiente.

3.° Porque sólo de este modo pueden justificarse las expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen un papel esencial a los actos de las demás virtudes, tales como la fe, là guarda de los mandamientos, la obediencia, la paciencia, la humildad, etc., y la práctica de la Iglesia en la beatificación de los siervos de Dios, que

(24) O al mismo Fin, pero considerado como Principio (fe y esperanza). Cf. II-II, 17, 6.
(25) II-II, 184, 3.

responde al heroísmo *en todas las virtudes cristianas,* y no solamente en la caridad.

Sin embargo, es preciso no perder nunca de vista que los actos de las demás virtudes infusas entran en la esencia de la perfección cristiana, no en sí mismos — en este sentido sólo pertenecen a ella secundaria y accidentalmente — sino en *cuanto imperados por la caridad,* que es la *forma* de todas las demás virtudes (26).

En efecto. La función propia de la caridad como forma de todas las demás virtudes consiste en *dirigir* y *ordenar* al último Fin sobrenatural los actos de todas ellas, aún los de la fe y la esperanza que sin ella serían *informes* a pesar de conservar su propia forma específica. Escuchemos las palabras mismas de Santo Tomás:

> "In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet, quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem.

(26) Cf. II-II, 23, 8. — Al decir que la caridad es la *forma* de todas las virtudes, no queremos decir que sea la forma *intrínseca y esencial* (como imaginaron algunos teólogos) sino tan sólo la forma *extrínseca y accidental,* como enseña Santo Tomás (*effective,* dice en el *ad 1* de este artículo). Podemos distinguir en las virtudes infusas tres principios informativos diferentes: uno *radical,* que es la gracia habitual o santificante que es como la raíz de todos los demás hábitos infusos; otro *esencial o intrínseco,* que es la forma específica propia y determinada de cada virtud en particular; y otro *extrínseco o accidental,* que es la caridad que las ordena y orienta al Fin sobrenatural. Sólo en este tercer sentido se dice que la caridad es la forma de todas las demás virtudes.

Et secundum hoc *ipsa dat forman actibus omnium aliarum virtutum.* Et pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos" (27).

Ahora bien: ¿de qué manera la caridad ejerce este *imperio* sobre las demás virtudes infusas en orden al fin sobrenatural? ¿Es un mero empuje *exterior,* como desde fuera, o les comunica intrínsecamente algo de su propia virtualidad?

Desde luego hay que rechazar la doctrina que hace de la caridad la forma *intrínseca* y *esencial* de todas las demás virtudes. Es imposible que lo sea, ya que entonces todas las virtudes serían *esencialmente* una sola con la caridad, si no queremos admitir el absurdo de que una misma virtud tuviera *dos formas substanciales* distintas (28). Pero tampoco hay que pensar que el impulso de la caridad hacia el fin sobrenatural sea puramente *exterior* al acto de las demás virtudes. En virtud de este impulso se deriva de la caridad y se recibe pasivamente en los actos de las demás virtudes *un modo real e intrínseco,* por el cual tanto esos mismos actos como las virtudes de donde brotan (29) se perfeccionan y dignifican (30).

(27) II-II, 23, 8.

(28) "Caritas — dice expresamente SANTO TOMÁS — dicitur esse forma aliarum virtutum *non quiden exemplariter aut essentialiter,* sed magis *effective:* inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum" (II-II, 23, 8, ad 1). Y Cayetano comenta profundamente: "Non solum caritas informat *effective* quia imperat et ordinat; hoc enim commune est omni imperanti et ordinanti; sed quia *participatio passiva imperii et ordinationis suae est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter*" (ibid.).

(29) La caridad, en efecto, no informa tan solo el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito:* "Caritas non solum actum fidei, sed ipsa fidem informat", dice expresamente SANTO TOMÁS en *De veritate* (14, 5,

Claro que si no hubiera materia dirigible al fin, la forma directora no tendría nada que informar y no podría ejercitarse en cuanto tal. La caridad tendría que limitarse única y exclusivamente a su propio acto. Por consiguiente hay que concluir que la perfección cristiana no es una forma simple, sino una *plenitud moral*, constituída principalmente por el acto de la caridad y secundariamente por los actos preceptuados de las demás virtudes infusas, bajo el impulso de la caridad que las orienta y dirige al Fin último sobrenatural.

Sentadas estas premisas, ya podemos establecer una nueva interesantísima conclusión.

TERCERA CONCLUSIÓN. — *La perfección cristiana se irá incrementado a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito, e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal.*

ad 9). Propiamente informa el *acto;* pero por derivación (ex consequenti) informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo.*

(30) Véase cómo lo explican los insignes SALMANTICENSES: "Cum aliquis actus attingit aliquem finem, nequit non dicere verum ordinem, sive habitudinem realem ad talem inem; ergo quando actus virtutis inferioris ordinatur ad finem caritatis illumque attingit, nequit non importare verum ordinem et realem habitudinem ad talem finem: cumque hujusmodi ordo non conveniat actui virtutis inferioris ex propia ratione, sive ex parte virtutis proximae a qua elicitur, opus est quod illum participet ex inflluxu caritatis, cui per se convenit illum finem attingere... *Insuper* actus virtutis inferioris ratione ordinis ad Deum ultimum finem consequitur valorem adaequatum ad merendum vitam aeternam de condigno. Sed hic valor non est ens rationis, nec denominatio extrinseca, sed aliquod praedicatum reale; ergo ordo, quem actus virtutis inferioris habet ex motione caritatis ad ejus finem est aliquid reale: cumque talis ordo non pertineat ad speciem praedicti actus, sequitur esse aliquid sibi intrinsice superadditum". (*De caritate,* disp. 7. n.º 49).

Dos partes tiene esta nueva conclusión, que vamos a examinar por separado.

Primera. — La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito.

Prescindimos aquí de la tan debatida cuestión de si los hábitos infusos crecen tan sólo por el acto más intenso o también por los actos remisos. Según Santo Tomás es evidente que sólo crecen por el acto más intenso: lo afirma expresamente con relación a la caridad (31). Pero aún en la sentencia contraria nuestra conclusión resulta absolutamente verdadera; porque si cualquier acto de caridad es capaz de aumentar el hábito de la misma, "a fortiori" lo aumentarán los actos más intensos. Y como ya hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad, es cosa obvia que a medida que esta virtud produzca su acto elícito con mayor intensidad se producirá un mayor desarrollo e incremento de la misma perfección cristiana. En este sentido es ciertísimo que el grado de santidad coincide con el grado del amor. A mayor amor de Dios y del prójimo corresponde siempre un mayor grado de santidad.

Pero aparte de su acto elícito, que constituye la quintaesencia de la perfección cristiana, la caridad, como forma de todas las demás virtudes, debe imperar y ordenar los actos de todas ellas al último fin sobrenatural. Por eso hay que añadir la segunda parte de nuestra conclusión, que suena así:

(31) *Non qualibet actu caritatis actu augetur:* sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo *prorrumpit in actum ferventiorem dilectionis*, quo conetur ad caritatis profectum; *et tune caritas augetur in octu*" (II-II, 24, 6).

Segunda. — La perfección cristiana será tanto mayor cuanto la caridad impere el acto de las demás virtudes infusas de una manera más intensa, actual y universal.

a) *De una manera más intensa.* — Es una simple aplicación y corolario de la doctrina que acabamos de sentar con relación al acto elícito de la misma caridad.

b) *Más actual.* — Tanto si se requiere para el mérito de algún acto sobrenatural el influjo *virtual* de la caridad, como si basta el simplemente *habitual* — cuestión discutida entre los teólogos —, es evidente y admitido por todos que la influencia más perfecta y acabada es la *actual.* De donde, a medida que el influjo imperante de la caridad sobre las demás virtudes sea más *actual,* tanto más perfectos serán los actos elícitos de esas virtudes; ya que el motivo de la caridad es más perfecto y meritorio que el de todas las demás virtudes. Hay un abismo — en orden a su perfección sobrenatural — entre un acto, v. gr., de humildad puesto únicamente por el motivo propio y específico de esa virtud y ese mismo acto puesto *por amor de Dios.* motivo perfectísimo de la caridad.

c) *Más universal.* — Nunca será posible que el influjo *actual* de la caridad recaiga sobre *todos* los actos humanos de un hombre viador. El Concilio de Trento definió que nadie puede evitar absolutamente todos los pecados veniales durante toda su vida, a no ser por un especial privilegio que no parece haber sido concedido a nadie fuera de la Santísima Virgen (32). Luego no cabe duda que se producirán algunos actos — esos pecados veniales — que de ninguna manera serán informados por la caridad. Pero a medida que los actos informados o imperados por ella sean más numerosos y se extiendan a mayor número de virtudes, la perfección

(32) Cf. Denz, 833.

integral de la vida cristiana se irá incrementando y perfeccionando cada vez más.

CUARTA CONCLUSIÓN. — *La perfección de la vida cristiana se identifica con la perfección del doble acto de caridad; pero primariamente con relación a Dios y secundariamente con relación al prójimo.*

Es elemental en Teología que no hay más que una sola virtud, un solo hábito infuso de caridad, con el cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo y a nosotros mismos por Dios (33). Todos los actos procedentes de la caridad, cualquiera que sea el término donde recaigan, se especifican por un mismo objeto formal *quo,* a saber, la bondad infinita de Dios en sí misma considerada. Ya sea que amemos directamente a Dios en sí mismo, ya que amemos directamente al prójimo o a nosotros mismos, si se trata de verdadero amor de caridad siempre el motivo formal es el mismo: la infinita bondad de Dios. No se puede dar verdadera caridad hacia el prójimo o hacia nosotros mismos si no procede del motivo sobrenatural del amor a Dios; y es preciso distinguir bien este acto formal de caridad de cualquier inclinación hacia el servicio del prójimo nacida de una compasión puramente humana o de cualquier otra forma de amor producida por algún motivo humano o puramente natural.

Siendo esto así, es evidente que el crecimiento del hábito infuso de la caridad determinará una mayor capacidad con relación a su doble acto. No se puede aumentar en el alma la capacidad de amar a Dios sin que se aumente correlativamente, y en el mismo grado, la capacidad de amar al prójimo. Esta verdad constituye el argumento central de la sublime epístola primera del

(33) II-II, 23, 5; 25, 12; 26, 1-4.

Apóstol San Juan donde se pone de manifiesto la íntima conexión e inseparabilidad de ambos amores.

Sin embargo, en el ejercicio del amor hay un orden y jerarquía exigido por la naturaleza misma de las cosas. En virtud de ese orden, la perfección de la caridad consiste *primariamente* en el amor de Dios infinitamente amable por Sí mismo y *secundariamente* en el amor del prójimo y de nosotros mismos por Dios. Y aun entre nosotros mismos y el prójimo hay que establecer un orden que se toma de la mayor o menor relación con Dios de los bienes de que se participa. Y así hay que amar antes el bien espiritual propio que el bien espiritual del prójimo; pero hay que amar más el bien espiritual del prójimo que nuestro propio bien corporal.

La razón de esta jerarquía o escala de valores es porque, como explica Santo Tomás, a Dios se le ama como *Principio* del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre se ama a sí mismo con amor de caridad en cuanto que *participa directamente* de ese mismo bien; y al prójimo se le ama con ese mismo amor en cuanto *socio y compartícipe* de ese bien. Luego es evidente que hay que amar en primer lugar a Dios que es el manantial y la fuente de ese bien; en segundo lugar a nosotros mismos que participamos *directamente* de él; y, por último, al prójimo que es nuestro socio y compañero en la participación de ese bien (34). Pero como el cuerpo participa de la bienaventuranza únicamente por cierta *redundancia* del alma, síguese que en cuanto a la participación de esa bienaventuranza, está más próxima a nuestra alma el alma del prójimo que nuestro mismo cuerpo: de donde hay que anteponer el bien espiritual del prójimo a nuestro propio bien corporal (35).

(34) II-II, 26, 4. — Cf. 184, 3.
(35) II-II, 26, 5.

QUINTA CONCLUSIÓN. — *La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad afectiva y efectiva: primariamente de la efectiva y secundariamente de la efectiva.*

Es preciso, ante todo, distinguir cuidadosamente ambas maneras de ejercitar la caridad. He aquí cómo lo explica San Francisco de Sales:

> "Dos son los principales ejercicios de nuestro amor a Dios: uno *afectivo* y otro *efectivo*, o activo, como dice San Bernardo. Por el primero nos aficionamos a Dios y a todo lo que a El place; por el segundo servimos a Dios y hacemos lo que El ordena. Aquél nos une a la bondad de Dios; éste nos hace cumplir su voluntad. El uno nos llena de complacencia, de benevolencia, de aspiraciones, de deseos, de suspiros, de ardores espirituales de tal modo que nuestro espíritu se infunde en Dios y se mezcla con El; el otro pone en nosotros el firme propósito, el ánimo decidido y la inquebrantable obediencia para cumplir los mandatos de su voluntad divina, y para sufrir, aceptar, aprobar y abrazar todo cuanto proviene de su beneplácito. El uno hace que nos complazcamos en Dios; el otro, que le agrademos" (36).

Ahora bien: presupuesto lo que hemos sentado más arriba de que la perfección cristiana será tanto mayor a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito, e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal, es evidente que la perfección depende primariamente de la

(36) S. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor a Dios* VI, 1.

caridad *afectiva,* y sólo secundariamente de la *efectiva.* Porque:

a) Sin la influencia de la caridad informando de algún modo el alma, los actos internos o externos de cualquier virtud *adquirida,* por muy perfectos que sean en su género, no tienen ningún valor sobrenatural, no sirven para nada en orden a la vida eterna.

b) Los actos sobrenaturales procedentes de cualquier virtud *infusa* realizados con un afecto de caridad débil y remiso, tiene un valor meritorio igualmente débil y remiso, por muy duros y penosos que puedan ser en sí mismos. No olvidemos que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor dificultad de un acto no añade *per se* ningún valor al mérito *esencial* del mismo — que depende exclusivamente del grado de caridad con que se hace —, aunque puede añadirle *per accidens,* por el mayor ímpetu de caridad que ordinariamente llevará consigo (37).

c) En cambio, los actos de cualquier virtud infusa, por muy fáciles y sencillos que sean en sí mismos, realizados con un afecto de caridad intensísima, tienen un gran valor meritorio y son de altísima perfección. De este modo la más pequeña acción de Cristo, el simple cocinar y barrer la casita de Nazaret realizado por María, tenían un valor incomparablemente superior al martirio de cualquier santo.

d) Esto mismo se desprende del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en el acto propio o elícito de la misma caridad (caridad afectiva) y

(37) "Plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium: sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius" (II-II, 27, 8 ad 3; cf. *III Sent. dist.* 30 a. 3 et 4 ad 3; *De virtutibus,* 2, 8, ad 4).

sólo *integralmente* en los actos de las demás virtudes *imperados* por la caridad (caridad efectiva).

Todo esto de suyo o *quoad se.*

Sin embargo, *quoad nos,* la perfección del amor divino se manifiesta mejor en el ejercicio de la caridad *efectiva,* o sea en la práctica por amor de Dios de las virtudes cristianas, sobre todo si hay que superar para ello grandes dificultades, tentaciones o trabajos. El amor afectivo, aunque más excelente de suyo, se presta a grandes ilusiones y falsificaciones. Es muy fácil decirle a Dios que le amamos con todas nuestras fuerzas, que desearíamos ser mártires, etc., etc., sin perjuicio de faltar inmediatamente al silencio — que cuesta bastante menos que el martirio — o de mantener, con una terquedad ribeteada de amor propio, un punto de vista incompatible con aquella plenitud del amor tan rotundamente formulada. En cambio, la legitimidad de nuestro amor a Dios se hace mucho menos sospechosa cuando nos impulsa a practicar callada y perseverantemente, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, el penoso y monótono deber de cada día. El mismo Cristo nos enseña que por sus frutos se conoce el árbol (Mt. 7, 15-20) y que no entrarán en el cielo los que se limiten a decir ¡Señor, Señor!, sino los que cumplan la voluntad de su Padre Celestial (Mt. 7, 21). Y esto mismo pone de manifiesto en la parábola de los dos hijos (Mt. 21, 28-32).

SEXTA CONCLUSIÓN. — *Para su plena expansión y desarrollo, tal como lo exige la perfección cristiana, la caridad necesita ser perfeccionada por el don de Sabiduría.*

Es una sencilla aplicación de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas. Como es sabido, sin la influencia de los dones las virtudes infusas, actúan según las reglas de

la simple razón natural iluminada por la fe, o sea a nuestro pobre *modo humano*. Ahora bien: siendo en sí mismas hábitos sobrenaturales y divinos, las virtudes infusas están reclamando por su misma naturaleza un ejercicio al *modo divino o sobrehumano*, que es la atmósfera y ambiente que les corresponde por derecho propio en su calidad de hábitos infusos. Mientras los dones del Espíritu Santo no les proporcionen ese *modo divino* que les caracteriza a ellos y de que carecen las virtudes infusas abandonadas a sí mismas (38) (por la necesidad en que se encuentran de someterse al control y regla de la simple razón natural iluminada por la fe), es completamente imposible que alcancen su plena expansión y desarrollo.

Y esto que ocurre con todas las virtudes infusas, de una manera especialísima afecta a la caridad. Porque siendo una virtud perfectísima, la más divina y excelente de todas, está reclamando con imperiosa exigencia la atmósfera divina de los dones del Espíritu Santo para dar de sí todo lo que ella puede dar. La regla de la pobre razón humana, aunque sea iluminada por la fe, es del todo insuficiente para darle esa modalidad divina. Porque la razón natural, en sí misma, está a infinita distancia del orden sobrenatural y es absolutamente impotente, no ya para *producirlo* — lo que es absurdo y herético —, pero ni siquiera para exigirlo o reclamarlo en modo alguno (39). Y aún elevada el alma al orden sobrenatural por la gracia, e iluminada la razón natural por las luces de la fe, todavía el ejercicio

(38) Tal es la doctrina expresa de SANTO TOMÁS. Recuérdese, por ejemplo, el siguiente texto tan claro y expresivo: "Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*" (*III Sent.*, dist. 34, q. 1 a 1).

(39) Cf. la doctrina de la Iglesia contra Pelagianos y Semipelagianos: DENZ. 101 ss., 126 ss., 174 ss.

de las virtudes infusas se realiza al *modo humano,* bajo la regla y control de la propia razón humana, que actuando (bajo la moción ordinaria de la gracia) como *causa segunda principal,* TIENE que imprimirles forzosamente su propia modalidad humana. Para que se produzca la *modalidad divina,* que reclama la caridad, es preciso que la razón humana, bajo la moción del Espíritu Santo por medio de sus dones, deje de ser *causa segunda principal* para desempeñar el papel de simple *causa instrumental* que dejará pasar sin resistencia, en toda su limpieza e integridad, la *modalidad divina de los dones* que procede de la regla y el motor a que se ajustan, que no es otro que el Espíritu Santo mismo (40). Sólo bajo la influencia del don de Entendimiento que, sin destruir la fe — porque no se trata todavía de la visión beatífica — le da una penetración y profundidad intensísimas en los misterios sobrenaturales — *quasi intus legere* (41) — y, sobre todo, bajo el don de Sabiduría que le hace saborear las cosas divinas por cierta misteriosa connaturalidad y simpatía — *per quandam connaturalitatem* (42) —, alcanzará la caridad su plena expansión y desarrollo en la medida que requiere y exige la perfección cristiana.

De donde se sigue, como corolario inevitable, la necesidad de la mística para la perfección cristiana; toda vez que la característica esencial del *estado místico* consiste precisamente — como admiten todas las escuelas — en la actuación y predominio de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. No se da ni puede darse una perfección o santidad puramente *ascética,* a base del ejercicio al modo humano de las virtudes

(40) Sin que esto sea obstáculo para la libertad y el mérito del acto donal, toda vez que la razón humana es un instrumento libre que reacciona vitalmente bajo la acción divina.
(41) II-II, 8, 1.
(42) II-II, 45, 2.

infusas. Es preciso que esa modalidad humana sea substituída por la divina de los dones: y esto es mística en el sentido riguroso y técnico de la palabra.

SÉPTIMA CONCLUSIÓN. — *La caridad puede crecer indefinidamente en el hombre viador; por consiguiente, la perfección cristiana no puede encontrar un límite infranqueable en esta vida.*

De tres maneras — dice Santo Tomás al pasar a la demostración de esta tesis (43) — puede tener término el aumento de una forma. La primera es por parte de la misma forma, cuando tiene una capacidad limitada más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es por parte del agente, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y, en tercer lugar, por parte del sujeto mismo, cuando no es susceptible de una perfección mayor.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida. No por parte de la misma caridad, toda vez que, en su propia razón específica, no es otra cosa que una participación de la caridad infinita que es el Espíritu Santo mismo. Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios cuyo poder es infinito y, por lo mismo, inagotable. Ni, finalmente, por parte del sujeto donde reside la caridad — la voluntad humana — cuya capacidad obediencial en manos de Dios es también inagotable; y así, a medida que la caridad va creciendo, crece también la capacidad del alma para un crecimiento posterior. Luego la caridad no encuentra

(43) II-II, 24, 7.

límite alguno en su desarrollo mientras permanezcamos en este mundo y puede, por lo mismo, crecer indefinidamente (44).

Otra cosa será en la Patria. El alma habrá llegado ya a su término y en el momento mismo de su entrada en el cielo su grado de caridad quedará completamente fijo, de acuerdo con la intensidad alcanzada hasta el último momento de su permanencia en la tierra. Es evidente, desde luego, que aún en el cielo podría la caridad crecer indefinidamente por parte de los tres capítulos que acabamos de examinar, ya que allí no se cambia la naturaleza misma de la caridad, ni disminuye el poder de Dios, ni la potencia obediencial de la criatura en manos de Dios; pero sabemos ciertamente que no crecerá más, por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios, y haberse terminado el tiempo de merecer (45).

Examinadas las relaciones entre la caridad y las demás virtudes infusas en orden a la perfección y algunas de las principales cuestiones complementarias, veamos, finalmente, el papel que corresponde a los *consejos*. Esto acabará de darnos el concepto integral de la perfección cristiana.

OCTAVA CONCLUSIÓN. — *La perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos; y secundaria e instrumentalmente en los consejos.*

(44) Esta doctrina de Santo Tomás fué sancionada por la Iglesia en el Concilio de Viena contra los errores de Begardos y Beguinas (DENZ. 471).

(45) Tal es la sentencia unánime de los teólogos de todas las escuelas. No hay sobre esto ninguna definición expresa de la Iglesia, pero es una verdad claramente enseñada por su Magisterio ordinario, repetida por los Santos Padres, e incorporada definitivamente a la Teología por todas las escuelas. Cf. I, 62, 9.

Santo Tomás dedica un hermoso artículo a esta cuestión (46). Y para demostrarla, invoca en el argumento *sed contra* la autoridad de la Sagrada Escritura. En el Deuteronomio (6, 5) se nos dice: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* y en el Levítico (19, 18) se añade: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* De estos dos *preceptos* dice el Señor que pende toda la Ley y los Profetas (Mt. 22, 40). Luego la perfección de la caridad, en la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

En el cuerpo del artículo insiste en el mismo argumento en orden a la caridad. Sabemos ya que la perfección cristiana consiste *per se* y esencialmente en la caridad; principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo. Pero tanto el amor de Dios como el del prójimo constituyen precisamente el primero y el mayor de todos los mandamientos; luego la perfección cristiana consiste esencialmente en los *preceptos.*

El Doctor Angélico se fija a continuación en la forma en que se nos intima ese precepto fundamental: "Diliges Dominum Deum tuum *ex toto corde tuo*... et proximum *sicut teipsum*". Ahora bien: "todo" y "perfecto", son una misma cosa según el Filósofo; y cada uno se ama a sí mismo en grado máximo. De donde concluye Santo Tomás que el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto *en determinada medida,* de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo; sino que cae universalmente bajo precepto *el amor en toda su latitud.* Hasta el punto de que, como dice San Agustín, la misma perfección de la Patria no se excluye de ese precepto (47). Y lo confirma con la autoridad de San Pablo: *finis praecepti est caritas* (1 Tim. 1, 5); y es

(46) II-II, 184, 3.
(47) Cf. el *ad 2* de este mismo artículo.

evidente que en el fin no se pone medida alguna, sino sólo en los medios para alcanzarlo, así como el médico no pone medida a la salud que quiere darle al enfermo, sino sólo a las medicinas para alcanzarla.

A continuación prueba Santo Tomás que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos — dice — se ordenan, como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta. Porque los preceptos se ordenan a remover las cosas *contrarias* a la caridad, en unión con las cuales no podría existir; y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio *fácil* y *expedito* de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son *esenciales* para la perfección cristiana, sino tan solo *instrumentos* excelentes para mejor llegar a ella.

De esta magnífica doctrina, con frecuencia tan olvidada, se deducen graves consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la obligatoriedad de la perfección cristiana para todos los cristianos. Porque es evidente que si la perfección consiste principalmente en los *preceptos,* como quiera que no está exento de ellos absolutamente ningún cristiano, síguese que todos ellos — cualquiera que sea su estado y condición — están *obligados* a aspirar a la perfección. No se trata de un consejo, sino de un *precepto:* luego obliga a todos.

Los *consejos* son los que no obligan a todos. Nadie está estrictamente obligado a abrazar la vida religiosa, donde se practican de una manera oficial y como profesionalmente los *consejos evangélicos.* También los no religiosos pueden y deben santificarse, con el cumplimiento estricto de los *preceptos* y con la práctica afectiva de los consejos, o sea, con el *espíritu* de los mismos. Porque es preciso distinguir entre la práctica *efectiva o material* de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), que no es universalmente obli-

gatoria; y la práctica *afectiva,* o sea, del *espíritu de los consejos,* que obliga absolutamente a todos. La primera suele sancionarse con los votos públicos (estado religioso); la segunda afecta a todos los cristianos, cualquiera que sea su estado o condición de vida. Nadie está obligado a hacer voto de pobreza, de obediencia o de castidad; pero todos lo estamos a practicar esas tres virtudes en la medida y grado compatible con el estado de vida de cada uno en particular.

Y es preciso tener en cuenta, además, que al margen de esos consejos evangélicos existen otros muchos *consejos particulares* o privados, procedentes de inspiraciones interiores del Espíritu Santo acerca de obras de supererogación (v. gr. más oración, más espíritu de sacrificio, mayor desprendimiento de todas las cosas de la tierra, etc., etc.) que, sin constituir propiamente un verdadero precepto, representan una invitación particular, una manifestación concreta de la voluntad de Dios sobre un alma determinada, que no puede descuidarse sin cometer una verdadera *infidelidad a la gracia,* difícilmente conciliable con el concepto completo e integral de la perfección cristiana.

Recojamos ahora, en resumen esquemático, todo cuanto acabamos de decir sobre el papel de la caridad, de las demás virtudes y de los consejos en orden a la perfección cristiana.

La perfección cristiana puede considerarse de dos maneras

- *HABITUAL* (*quoad esse*)
  - RADICALITER: simple posesión de la gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
  - SIMPLICITER. desarrollo eminente de la gracia, virtudes y dones *en cuanto hábitos*.
- ACTUAL (*quoad operari*)
  - PRIMARIA Y ESENCIALMENTE: *en los preceptos*
    - SPECIALITER: vel FORMALITER: en los actos de *caridad*. (sin tasa ni medida).
      - para con Dios.
      - para con el prójimo
    - QUASI MATERIALITER . . En los actos *preceptuados* de las demás virtudes, en cuanto *imperados* por la caridad.
  - SECUNDARIA e INSTRUMENTALMENTE: *en los consejos*
    - EVANGELICOS
      - pobreza
      - obediencia
      - castidad
    - PARTICULARES: inspiraciones interiores del Espíritu Santo, acerca de obras de supererogación.

PERFECCIÓN Y CONSEJOS EVANGÉLICOS

Rvdo. Dom Gabriel M.ª Brasó, O. S. B.
Prior de Montserrat

Vamos hacia Dios. Todo nuestro ser tiende hacia Él, y nuestra unión con Él constituye el fin de nuestra vida espiritual y, por tanto, su última perfección.

La caridad, que nos hace semejantes a Dios Ser amado, que establece comunidad de vida entre Él y nosotros y que nos fija en Él como a objeto de nuestra bienaventuranza, realiza ya en este mundo y consuma definitivamente en la eternidad la unión del alma con Dios. "Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eno" (1, Io., 4, 16). Así la caridad es "vínculo de perfección" (Col. 3, 14). Y en la vida espiritual ella determina la existencia y el grado de la perfección cristiana (1).

La ascesis cristiana

La ascensión del alma hacia Dios por la caridad viene truncada y retardada por el pecado y por sus consecuencias. El amor desbordado a las criaturas sofocó el

(1) "Simpliciter in spirituali vita perfectus est qui est in charitate perfectus" escribe Santo Tomás (Santo Tomás, Opusc. *De perfectione vitae spiritualis,* c. 1); y San Agustín: "Charitas inchoata, inchoata iustitia est; charitas provecta, provecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est" (S. Agustín, *De natura et gratia,* c. 70; ML 44, 290).

amor de Dios. Desde entonces nuestro camino hacia Dios tiene carácter de retorno, y, aún poseyendo la vida de la gracia, el impulso connatural de nuestras facultades superiores hacia su objeto propio o supremo no se realiza sino con esfuerzo y fatiga. La lucha contra sí mismo, la abnegación propia, es pues absolutamente necesaria para poder ir en pos de Cristo y para tener parte en su reino. Es ley universal promulgada en el Evangelio (2).

Para llegar a la perfección de la caridad se hace indispensable todo el laborío de la ascesis cristiana: trabajo de renuncia, de abnegación, de purificación del alma para devolverle la primitiva libertad y agilidad espiritual. Es la parte negativa de la ascesis. Gracias a ella, el hábito de la caridad, infuso en nuestra alma con la gracia del Bautismo, puede actuarse y desarrollarse libre de impedimentos. De aquí que en el ejercicio ascético la obra de la purificación va siempre acompañada, sostenida y vivificada por el amor; así, la renuncia se convierte en docilidad a la acción de la gracia, la abnegación en caridad, y la purificación dispone al alma para adherirse íntimamente a su Señor. Es la parte positiva de la ascesis cristiana; es su fruto, su obra perfecta.

(2) "Si quis vult me sequi, deneget semetipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me, et Evangelium, salvam faciet eam. Quid enim proderit homini, si lucretur mundum totum: et detrimentum animae suae faciat? Aut quid dabit homo commutationis pro anima sua? Qui enim me confusus fuerit, et verba mea in generatione ista adultera et peccatrice: et filius hominis confundetur eum, cum venerit in gloria patris sui cum angelus sanctis". (Mc. 8, 34-38.) — La fuerza de las antítesis acumuladas en este fragmento dan extraordinario realce a los conceptos expresados, y corroboran muy a las claras que en estas palabras no se contiene un simple consejo sino un verdadero precepto que se impone a todos los hombres de todos los tiempos sin excepción.

Objeto y fin de la ascesis

Todo ejercicio ascético tiende, pues, por sí mismo a procurar una mayor purificación del alma, disponiéndola por este medio a una más perfecta unión con Dios por la caridad. A este respecto, Casiano distinguía entre *objeto* y *fin* de la vida monástica: el monje, según él, debe visar siempre un solo objetivo: la pureza del corazón, para poder llegar así a la consecución del verdadero fin: la vida eterna. "Habentes quidem *scopon* ***vestrum*** in cordis puritate, *finem* vero vitam aeternam" (3). Son los mismos conceptos con que el Apóstol hablaba de la vida cristiana: "Habentes quidem *fructum* vestrum in sanctificatione, *finem* vero vitam aeternam" (Rom. 6, 22).

Ya dos siglos antes de Casiano, Clemente de Alejandría elaboraba una teoría de ascensión espiritual para alcanzar la unión con Dios (4). Bajo el influjo de las doctrinas filosóficas estoica y platónica, cifraba al *objeto* ideal del perfecto vivir humano en la "*apatheia*", estado de perfecto equilibrio moral obtenido mediante el perfecto dominio de las pasiones (5). Por la *apatheia* se podía llegar al *fin* propuesto como meta de perfección: a la "*gnosis*" de los perfectos, don de ciencia espiritual que a la gracia de la fe une la penetración del sentido espiritual de las Sagradas Escrituras y la contemplación mística de los misterios de Dios.

Orígenes, Evagrio y Gregorio de Nisa aceptaron y en parte desarrollaron la doctrina espiritual del gran maes-

(3) Casiano, *Collationes*, coll. 1, c. 5.
(4) Clemente Alej, *Stromata*, VI, 9-18 y VII, 7-14: MG 9, 292-402 y 450-524.
(5) Bardy, *Apatheia*, en "Dictionnaire de Spiritualité", I, 727 ss.

tro alejandrino (6). Pero ya Evagrio relaciona directamente la *apatheia* con la caridad, aunque ordena la misma caridad a la consecución de la *gnosis* (8). El Pseudo Dionisio y San Máximo el Confesor colocan ya la caridad como término perfecto de la *apatheia* y aun de la misma *gnosis* (8).

En Occidente San Agustín y San Gregorio Magno seguirán esta misma línea, relacionando el ejercicio de purificación y el ideal contemplativo con la unión con Dios por la caridad (9). De San Gregorio dependerá más tarde San Anselmo (10), y finalmente Santo Tomás de Aquino sistematizará definitivamente todo el proceso de la perfección cristiana, cifrando su fin supremo en la unión con Dios por la caridad operante.

Todo el trabajo de la ascesis, toda actividad de la vida espiritual se enderezan pues a un solo fin: la perfección de la caridad. Todo lo demás, sea cual fuere su categoría y su nombre, tienen únicamente valor de medio: medio necesario o sólo conveniente, pero, en definitiva, medio.

(6) I. HAUSHERR, S. I., *Les grands courants de la spiritualité orientale: Orientalia christiana periodica,* I (1935) 114-138. — J. DANIELOU, S. I., *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Gregoire de Nysse* (París, 1944).

(7) EVAGRIO, *Epistola ad Anat.:* MG 40, 1.221: "Fidem, o fili, confirmat timor Dei, huncque rursus continentia, quam immotam reddunt tolerantia et spes, ex quibus gignitur *impassibilitas, cuius soboles caritas;* at caritas ostium est naturalis cognitionis, cui succedit theologia et suprema beatitudo".

(8) J. PEGON, S. I., *Maxime le Confesseur, Centuries sur la Charité,* tr. fr. (Paris, 1943) p. 42-65. — Cfr. M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime,* en "Revue d'Ascetique et de Mystique" (1930) p. 255 ss.

(9) *Ascèse et Mystique au temps des Pères,* en "Vie Spirituelle", 61 (1939) p. 76.

(10) A. STOLZ, O. S. B., *Das Proslogion des hl. Anselm,* en "Revue Bénédictine", 47 (1935) 331-347.

Carácter laborioso de la ascesis

En el proceso de la perfección cristiana lo difícil, lo verdaderamente laborioso y arduo estriba precisamente en la parte negativa de la ascesis. Dejarlo todo y renunciarse a sí mismo es lo que cuesta. Jesucristo llegó a designarlo con las duras frases de "odiar y perder su propia vida" (Lc. 14, 26; Mt. 10, 39). San Pablo lo considera como una lucha o como un certamen atlético. Lucha entre la carne y el espíritu (Gal. 5, 17), contra el príncipe de este mundo (Eph. 6, 12); el cristiano es soldado de Cristo (2 Tim. 2, 3) que milita para Dios (Ibid. 2, 4) y que debe ir revestido de una poderosa armadura espiritual (2 Cor. 10, 4) (Eph. 6, 11-17). Duro combate en el estadio de este mundo, cuya preparación atlética para la conquista de la corona exige la atención de las cosas de este mundo (1 Cor. 9, 24-27). Clemente de Alejandría e Ignacio de Antioquía repetirán los mismos conceptos del combate en el estadio.

Para San Juan, el combate íntimo que se hace necesario para el cumplimiento de la vida cristiana no es más que un episodio de la lucha universal y encarnizada entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, entre Dios y el mundo.

En la Iglesia primitiva los mártires realizaron a la perfección, en su espíritu y en su propia carne, esta lucha que les llevó a la victoria e hizo más espléndido el triunfo de Jesucristo en ellos. Así llegaron a la perfección de la caridad. "Maiorem caritatem nemo habet..."

A la época de los mártires sucedió el florecimiento de la vida monástica. Los monjes intentaron realizar con una vida de alejamiento del mundo, de constante abnegación propia, de asiduo contacto con Dios por la oración, el ideal de perfecta vida cristiana a que llegaron los mártires con el derramamiento de su sangre.

Para los monjes, la ascesis cristiana, más que una lucha o un combate, era una labor, un trabajo duro y áspero, de cada día, que requería un esfuerzo ininterrumpido. En la literatura monástica, el monje, sin dejar de "militar para Cristo señor y verdadero rey con las fortísimas y preclaras armas de la obediencia (11), es un "trabajador de Dios, un obrero especializado elegido entre la multitud de su pueblo" (12), que debe ejercitarse en un arte espiritual (13) con la práctica del "*labor* oboedientiae" y aun del "*opus* Dei". Para el monje, los claustros del monasterio son una *oficina* en donde se le facilitan los *instrumentos* del arte espiritual, que él deberá usar asiduamente, día y noche, y que deberá devolver a su dueño en el día del juicio, a cambio del salario debido, que será aquel que ni ojo vió, ni oído oyó, ni el hombre entendió, y que Dios tiene preparado para quienes le aman (14). Trabajo, por tanto, que es amor y que lleva a la posesión de Dios.

Con el laborío de la ascesis se va logrando pues su fruto positivo: la caridad. Y éste es ya fruto dulce y sabroso. El camino de la perfección "es camino, cuyos principios son siempre estrechos. Pero, a medida que se avanza por las sendas de la piedad y de la fe, córrese dilatado el corazón por la vía de los divinos mandamientos con inefable dulzura de caridad" (15).

Los preceptos, medios universales de la ascesis cristiana

Claro está que el hombre no podría recorrer el camino de su retorno a Dios, si Dios mismo no viniera en su ayuda y no lo llevara como de la mano hacia Sí.

(11) S. Benito, *Regula Monasteriorum*, Prol.
(12) *Ibid.*, cap. 7.
(13) *Ibid.*, cap. 4.
(14) *Ibid.*, cap. 4.
(15) *Ibid.*, Prol.

"Sin Mí nada podéis hacer" (Io. 15, 5). La vida cristiana es obra de acción divina y de colaboración humana.

Entre los medios extrínsecos con que Dios nos brinda su ayuda, hay uno muy poderoso y eficaz: es la ley. Ella nos señala el camino de nuestro retorno a Dios, y nos es al mismo tiempo luz, norma de vida y acicate. Por la ley nos es significada la ordenación de la sabiduría divina y nos es intimada la disposición de la voluntad de Dios, en cuanto esta voluntad divina supone y expresa un orden necesario y una concatenación de medios para llegar a nuestro fin. La ley positiva es una gracia de la benignidad de Dios, que acentúa y perfila los preceptos de la ley natural, obscurecida en nuestra alma por el pecado, y que nos permite cumplir la ley por vía de amor filial. Porque Dios se ha dignado manifestar explícitamente su voluntad, nuestra sujeción a la ley puede revestir el carácter de amoroso acatamiento a la voluntad del Padre.

Por la ley, pues, nos es dado llegar con seguridad a la perfección de la caridad por el camino del cumplimiento de la voluntad de Dios. Porque caridad es, ante todo, unión de voluntades. "Qui habet mandata mea et servat ea: ille est qui diligit me" (Io. 14, 21), dijo el Señor. Y San Juan: "Qui autem servat verbum eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est" (1 Io. 2, 5).

Cumplir los preceptos del Señor, he aquí, pues, la base de toda la ascesis cristiana. Y, ante todo, aquel precepto cuyo objeto constituye el fin supremo de la vida humana. Por ello, ha sido llamado el *mayor* y *primer* precepto, como quien dice el primordial, el que resume toda la ley (Mt. 22, 40), es el precepto de la caridad. Amar a Dios con todo el corazón, con toda la mente, con toda el alma, con todas las fuerzas. Y al prójimo como a sí mismo. Él solo basta para llegar a la cumbre de la perfección.

Este precepto no tiene límite alguno. Hay que cumplirlo en toda su posible extensión y a la perfección, precisamente porque tiene como objeto, no ya un medio con que alcanzar el fin, sino el mismo fin por el cual tienen su razón de ser los preceptos y aun la misma ley, según la palabra del Apóstol: "Finis autem paecepti est caritas" (1 Tim. 1 5). Así lo enseña Santo Tomás (16).

Para precisar más el contenido del precepto de la caridad y para facilitar su cumplimiento han sido dictados los demás preceptos de la ley natural y de la ley positiva. Todos ellos tienen como objeto los medios que conducen al fin; concretamente, están ordenados a remover del alma los impedimentos con los cuales la caridad no podría subsistir (17). Porque, según expone Santo Tomás (18), el precepto de la caridad exige absolutamente que de tal manera referamos a Dios nuestros actos interiores y exteriores, que nada exista ni se haga en nosotros que suponga un amor contrario, superior o igual al que le profesamos. Obrar diversamente supondría la "aversio a Deo et conversio ad creaturas": sería el pecado. Esta es la explicación teológica del "amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con todas las fuerzas". Así, para la integridad del precepto de la caridad se hace indispensable la íntegra observancia de todos los preceptos de la ley. A tal exigencia de amor y de fidelidad están sujetos todos los cristianos. Pero, a pesar de ello, todavía le queda al amor humano la posibilidad de buscar legítimamente sus complacencias en las criaturas: basta que las ame ordenadamente, según Dios.

(16) SANTO TOMÁS, *Summa Theologica,* II-II-, q. 184, a. 3
(17) *Ibid.*
(18) SANTO TOMÁS, *De perfectione vitae spiritualis,* V; II-II, 44, 4 y 5.

La vida cristiana perfecta

Cabe, sin embargo, aún en este mundo, un amor más perfecto. Es el de los que desean una unión tan íntima con Dios que no quieren complacerse en otra cosa que en procurar la complacencia de Dios, buscando y cumpliendo en todo la divina voluntad. A imitación de Jesucristo, que nunca buscó su propia complacencia (Rom. 15, 3); sino que sólo vino del cielo para hacer la voluntad del Padre (Hebr. 10, 9; Io. 6, 38); de manera que Él mismo pudo decir que todo el sustento de su vida era el cumplimiento de la voluntad del que le envió (Io. 4, 34). De aquí que la obra de perfección sea ante todo seguimiento e imitación de Jesucristo, el Hijo de las complacencias del Padre.

Los que en tal forma aman son los que quieren seguir a Cristo más de cerca, y a este fin desean despojarse de todo cuanto podría serles impedimento. El camino que ellos se proponen recorrer es más difícil y arduo que el de los simples cristianos, puesto que la renuncia que se les exigirá está en proporción con la pureza de amor a que aspiran. "Tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur", escribió Santo Tomás (19). Y ellos, en efecto, no aspiran a otra cosa que a realizar, en cuanto sea posible en este mundo, la perfección de amor que es propia de los bienaventurados, en quienes "nihil deest quin totum actualiter convertatur in Deum" (20).

(19) *De perf. vit. spir.*, VI.
(20) *Ibid.*, IV.

Los consejos, medios especiales de ascesis para la vida de perfección

No había de faltar a quienes tal aspiración apremia, una nueva luz sobrenatural, un especial auxilio de Dios. Esta luz es Jesucristo, causa ejemplar de la vida perfecta: "Ego sum lux mundi. Si vis perfectus esse... sequere me". El auxilio especial se encuentra en su mismo Evangelio: "Per ducatum Evangelii pergamus itinera eius" (21).

Si todos los cristianos encuentran el camino de su retorno a Dios en los preceptos de la ley, los que desean ser perfectos hallarán su norma de vida en los consejos del Evangelio. No en el sentido de que los consejos abran un nuevo camino para la perfección distinto del camino de los preceptos. A quien quiera ser perfecto le basta cumplir perfectamente la ley, y llegará sin duda a la perfección de la caridad. Los consejos ofrecen simplemente unos medios extraordinarios y facultativos que, librándonos de los impedimentos que podrían entorpecer, retardar o aminorar el ejercicio de la caridad, nos conducen al término de la perfección más prontamente, con seguridad y con más plenitud.

Por lo tanto, no se puede hablar de consejos donde no hay cumplimiento de los preceptos; como no se puede hablar de caridad donde no hay justicia; ni, en una palabra, de perfección donde no hay vida cristiana o simple honradez natural. Este principio tan obvio no siempre es tenido en la debida consideración.

Los tres consejos evangélicos

Innumerables son las palabras del Señor, repletas todas ellas de vitalidad y de exigencias, que nos invitan a la perfección e iluminan alguno de sus aspectos. Todas

(21) S. Benito, *Reg. Mon.*, Prol.

ellas, dice Santo Tomás, "están enderezadas a separar el ánimo humano del afecto a las cosas temporales, para que de esta manera la mente tienda más libremente hacia la contemplación, el amor y el cumplimiento de la voluntad de Dios" (22). De todas se hizo modelo viviente el Hijo de Dios, quien antes de enseñar practicó lo que enseñaba (Act. 1, 1). No hay que decir que los consejos, en su conjunto, van dirigidos a todos los cristianos deseosos de perfección, sea cual fuere su estado o condición.

Pero también es cierto que no le es posible a nuestra limitada capacidad realizar en sí misma todos los aspectos de la vida del Salvador, ni poner en práctica literalmente todos sus consejos. Muchos de ellos tienen un carácter particular y corresponden a determinadas circunstancias. Así dentro de la vocación general a la perfección, caben muchas modalidades, según el temperamento, la educación y aún las circunstancias externas que determinan la vocación específica de cada uno. Hay consejos que tienen un carácter más particular o se refieren a determinadas circunstancias: así, la magnanimidad en el perdón de las injurias, la huída del mundo, diversas bienaventuranzas, la simplicidad de espíritu, etc.

Hay, en cambio, otros consejos que tienen un carácter general, compatible con todas las formas que pueda revestir la vida de perfección. y que por otra parte deben considerarse como necesarios en un conato organizado de liberación interior, por cuanto se oponen directamente a las tres grandes concupiscencias del hombre. La tradición cristiana y eclesiástica y especialmente el estudio sistemático de los teólogos los ha sintetizado en los tres grandes consejos, típicamente llamados evangélicos, de pobreza, castidad y obediencia; por

(22) *De perf. vit. spir.*, VI.

ellos renunciamos respectivamente a los bienes temporales, a las afecciones corporales y a la propia voluntad. Ahí quedan comprendidos todos los bienes creados que podría atraer nuestro afecto e impedir o retardar nuestro camino hacia Dios.

En absoluto, lo hemos dicho, los tres consejos evangélicos considerados en sí mismos no son medios estrictamente necesarios para el logro de la perfección. Se puede llegar a la caridad perfecta sin la práctica efectiva de los consejos. Pero, dadas las actuales condiciones de la naturaleza humana, ellos serán siempre el medio más normal y más eficaz para obviar con seguridad los principales obstáculos que se oponen a la perfección, y aún para conducirnos positivamente a ella.

Consejos evangélicos y votos de religión

Entre los primeros cristianos fueron muchísimos quienes tomaron los consejos evangélicos como ley de su propia vida. Para llevar a la perfección la comunión y la caridad fraterna vendían sus posesiones y sus bienes en provecho de la comunidad (Act. 2, 44-45). Cuando arreciaron las persecuciones no dudaron en ofrecer su propia vida para mantener fuerte y generoso hasta la muerte su amor a Cristo. Junto a los mártires hallamos las doncellas cristianas que en su virginidad consagraron también al Señor su ardiente amor incontaminado. Vinieron luego los anacoretas con su huída del mundo y con sus más o menos organizadas prácticas de ascesis para llegar a la "*theoria*" o contemplación de Dios y con ella a la caridad. Finalmente los cenobitas, agrupándose bajo una Regla y un Abad, quisieron buscar a Dios colectivamente en una vida organizada, e hicieron ya profesión de religiosos, esto es, de hombres consagrados a Dios en la práctica de una vida cristiana perfecta.

Al querer asegurar establemente, con voto, la práctica de los consejos de perfección, la materia de los mismos

pasó al ámbito de la virtud de religión, y lo que hasta entonces era un simple conato de perfección cristiana, dió origen a un nuevo estado con sus características esenciales de *estabilidad* y *obligatoriedad*. Tal es el estado religioso, que determina el último y definitivo estadio en la evolución progresiva de los conatos para la perfección.

A la luz de esta vida religiosa organizada, los consejos evangélicos nos aparecen con toda su virtualidad y en su realidad más profunda. Así podemos considerarlos bajo tres aspectos: 1) como elementos de una total donación a Dios bajo el influjo de la virtud de la religión; 2) como materia de un solemne y público compromiso que determina en la Iglesia la existencia de un nuevo estado; 3) como medios normales para llegar a la perfección de la caridad.

Bajo los dos primeros aspectos, la práctica de los consejos evangélicos es sinónimo de profesión y vida religiosa. Estos dos aspectos encierran siempre algo extrínseco que connota la simple noción de consejo evangélico: le añaden respectivamente una realidad sacramental y un valor jurídico constitutivos del estado religioso.

El concepto formal de consejo evangélico lo hallamos en su tercer aspecto: en cuanto los consideramos como medios normales para llegar a la perfección de la caridad. Bajo este respecto los consejos no son privativos del estado religioso; antes bien, todo cristiano, aun el simple fiel, debe practicarlos si quiere llegar más fácilmente y con seguridad a la perfección de la caridad.

Es verdad que aún así, en su entidad moral, los consejos se hallan con más pureza y perfección en el estado religioso, precisamente porque ellos, en este aspecto moral, realizan la finalidad específica de la profesión religiosa. Por esta razón, si queremos ponderar la exigencia y la eficacia de los consejos en su aspecto propio

aplicable a todos los cristianos, deberemos antes considerarlos en su doble aspecto sacramental y jurídico privativo del estado religioso.

LOS CONSEJOS COMO ELEMENTOS DE UNA TOTAL DONACIÓN A DIOS

SU ASPECTO SACRAMENTAL

Puesto que los tres consejos evangélicos forman un conjunto completo que abarca la renuncia de todos los bienes creados, claro está que quien quiera practicarlos así en su totalidad, y además se obligue a ello con voto, habrá realizado una oblación de toda su vida a Dios como sacrificio de religión. Con esta nueva formalidad, los consejos no serán meramente una renuncia, sino también un homenaje de culto a Dios; no se limitarán a su carácter negativo de liberación de las creaturas, sino que además serán un medio positivo de unión con Dios.

Para iluminar este lado positivo de los consejos evangélicos, cumple recordar algunos conceptos teológicos que no se refieren directamente a nuestro tema.

Concepto de santidad: en el orden del ser y en el orden de la operación.

La noción de santidad supone siempre dos elementos: pureza y estabilidad (23). Pureza, o separación de todo lo que no es Dios, para poder aproximarse dignamente a la Santidad sustancial. Estabilidad, o sea una cierta inmutabilidad y fijeza en este estado de pureza y de destinación al servicio de Dios.

Pero, podemos distinguir dos especies de santidad: una que podríamos llamar de operación y otra entita-

(23) II-II, 81, 8, o.

va. La santidad de operación o moral es aquella a la que vulgarmente damos el nombre de santidad: por ella practicamos y referimos o Dios los actos de todas las virtudes, nos purificamos y nos unimos voluntariamente a El. Es fruto del esfuerzo personal secundando a la gracia, se adquiere gradualmente y está sujeta a todas las vicisitudes de aumento, disminución y extinción que son propias de todos los hábitos morales. Es la santidad que, según Santo Tomás, se ordena a purificar del pecado y a confirmar en el bien (24).

Pero hay otra santidad, que tiene lugar en el orden del ser y que crea en la criatura, independientemente de toda actividad suya, unas cualidades que la relacionan íntimamente a Dios, y que consisten en una mayor pureza y estabilidad en el orden del ser, que la disponen y la ordenan inmediatamente y definitivamente al servicio y al culto de Dios (25).

Santidad y consagración

En efecto, para que una creatura pueda ser apta para tributar a Dios el honor debido y para atraer su complacencia, es preciso que esta creatura posea en sí misma una dignidad, un poder de atracción, una amabilidad tal, que sea reflejo y participación de la Santidad divina. Esta cualidad sólo puede ser comunicada por Dios: la creatura no puede adquirirla por sí misma. Sin embargo, cuando se trata de un ser racional, éste, sin duda, deberá prestar de alguna manera su asentimiento a la acción divina, aceptando de antemano todo el desprendimiento necesario para permanecer en el estado de pureza que le será exigido; y aún podrá disponerse para recibir el don de Dios.

(24) II-II, 81, 8; III, 62, 6 ad 2; 63, 6 ad 2.
(25) *Ibid.*, et III, 83, 3 ad 3.

La acción por la cual Dios crea en el alma aquella santidad, se llama *consagración,* y se realiza por la plegaria y la acción de la Iglesia en los ritos sensibles de los sacramentos y de los sacramentales (26).

No todos los sacramentos ni todos los sacramentales obran una consagración (27), sino sólo aquellos que nos ordenan al culto divino (28). Este efecto es privativo de tres sacramentos: el bautismo, la confirmación y el orden, los cuales, por este motivo, imprimen en el alma un carácter; esto es, le confieren aquella santidad entitativa de que vamos tratando, y que según Santo Tomás, consiste en "una participación del sacerdocio de Cristo, por la cual los fieles son configurados a Cristo sacerdote, por cuanto participan de una potestad espiritual respecto a los sacramentos y respecto a todas aquellas cosas que pertenecen al culto divino". Todo el rito de la religión cristiana deriva, en efecto, del sacerdocio de Cristo (29).

(26) I, 19, 4; 20, 2; 23, 4; I-II, 110, 1 c. ad 1; III, 86, 2.

(27) Nótese que en el lenguaje eclesiástico no siempre se ha dado el mismo valor a la palabra *consagración.* En los más antiguos sacramentarios, como el leoniano, el gelasiano y el gregoriano, las palabras *benedictio, consecratio* y *oratio* frecuentemente son tomadas como sinónimas. Hasta el siglo XII no se intenta una mayor precisión. Y aún entonces, como sucede también entre los canonistas anteriores al Códice, *consagración* suele equivaler a bendición constitutiva, o sea a una estable dedicación a Dios. Los teólogos, así anteriores como posteriores al Códice dan también a esta palabra la misma acepción. En el actual lenguaje litúrgico y canónico, *consagración* expresa siempre una solemne bendición constitutiva *en cuyo rito se emplean los santos óleos.* No obstante, los libros litúrgicos reflejan todavía la mentalidad y la imprecisión conceptual de antaño. Así en el Misal se halla la "*Benedictio* fontis" refiriéndose al agua bautismal, mientras que en el Pontifical se contiene el rito "De benedictione et *consecratione* virginum".

(28) III, 63, 6.

(29) III, 63, 3 c ad 2.

También algunos sacramentales de la Iglesia, aunque en grado y con la causalidad diversos, comunican, como derivada del sacerdocio de Cristo, una gracia de consagración o sea de santificación en el orden del ser, por la cual los seres que la reciben, aunque se trate de seres inanimados, quedan inmediatamente ordenados al culto divino (30). Tales son los sacramentales que, en lenguaje canónico y litúrgico, llevan el nombre de *bendiciones constitutivas*. A ellas pertenecen, por ejemplo, la bendición del agua, la consagración de un altar o de un templo, la colación de la tonsura clerical, etc.

Apliquemos ahora estas nociones a nuestra materia.

Santidad y profesión religiosa

Cuando el hombre, deseando consagrar toda su vida al ideal de perfección cristiana que se contiene en los consejos del Evangelio, se obliga a ello con voto, de hecho se ofrece totalmente y para siempre a Dios como sacrificio de religión, puesto que el voto no sólo fija, de una manera inamovible, nuestra voluntad en lo que es objeto del voto, sino que además lo ordena directamente a Dios como acto de la latría o de religión (31). Dios, al aceptar por medio de la jerarquía de la Iglesia esta voluntad, la consagra; esto es, la santifica y la ordena definitivamente a su culto, y entonces el hombre queda constituído totalmente *religioso*, o sea, dedicado al culto divino (32).

Así, la profesión religiosa es un sacramental en el que, aplicando los conceptos de la doctrina de los sacramentos, el voto de dedicarse totalmente a la consecución de la perfección cristiana presta la quasi-materia, mientras que la aceptación por parte de la jerar-

(30) III, 63, 5; 63, 6 ad 2; 65, 1 ad 6.
(31) II-II, 88, 4 y 5.
(32) II-II, 186, 7.

quía y por tanto por parte de Dios, hecha sensible por el rito, ocuparía el lugar de la forma. La gracia que se deriva de este sacramental es la elevación del religioso y de toda su actividad a un orden sacro y cultual. Ya santo Tomás definía la vida religiosa como "el estado por el cual el hombre es consagrado totalmente, él mismo y todas sus cosas, al culto y al servicio de Dios (33).

Y como toda destinación al culto divino en la religión cristiana debe derivarse del sacerdocio de Cristo, también la santificación producida por la profesión religiosa puede decirse que trae consigo una participación del sacerdocio de Cristo.

Participación, claro está de carácter pasivo, sólo análoga a la que se recibe por los caracteres sacramentales del Bautismo y de la Confirmación, los cuales ordenan el cristiano al culto divino, mediante la práctica de la vida cristiana; mientras que la profesión religiosa confiere al bautizado una realidad espiritual ordenada precisamente al perfecto desarrollo del mismo carácter bautismal. De aquí el estrecho paralelismo que vieron los Padres entre el Bautismo y la Profesión monástica (34).

Por lo tanto, si el carácter bautismal constituye al hombre en ser religioso, capaz de tributar a Dios el culto debido en la práctica de la vida cristiana, la profesión lo eleva al estado de religioso por excelencia; de manera que, en virtud de los votos emitidos y aceptados públicamente por la Iglesia, todos los actos de cualquier virtud practicados por el profeso son, al mismo

(33) II-II, 81, 1 y 4; 88, 1-5; 86, 1 ad 2, 2 c y ad 2; 189, 3 c ad 3.

(34) Un buen resumen de la historia del concepto de profesión monástica y su relación con el bautismo puede leerse en el libro de Dom F. VANDENBROUCKE, *Le Moine dans l'Eglise du Christ* (Louvain, 1947) pp. 59-91. En nota a la pág. 61 se halla una extensa bibliografía sobre esta materia.

tiempo, verdaderos actos de religión y de culto, auténticos sacrificios (35), que proceden de aquel primer holocausto que fué la profesión, como los frutos proceden del árbol.

Además, en cuanto es un sacramental, la consagración del religioso es también signo y prenda de las gracias actuales que en el decurso de la vida harán prácticamente del religioso un perfecto adorador del Padre en espíritu y en verdad.

LOS CONSEJOS COMO DETERMINANTES DEL ESTADO RELIGIOSO: SU ASPECTO JURÍDICO

Si el voto da a la práctica de los consejos de perfección un valor cultual, le añade también una sagrada e ineludible obligatoriedad: el religioso, en substancia, se obliga ante Dios y ante la Iglesia a abstenerse de las cosas seculares, aún de las que podría usar lícitamente, a fin de poder dedicarse más libremente a Dios (36).

El estado religioso, estado de perfección

De aquella consagración y de esta solemne y perpetua obligación, se origina en la Iglesia un nuevo estado: el estado religioso, que es estado de perfección. Así lo afirmaba y lo demostraba Santo Tomás (37). Así lo ha declarado también S. S. el Papa en su discurso pronunciado el día 8 de diciembre de 1950 a los miembros del Congreso de los Estados de Perfección. El estado religioso es estado de perfección por cuanto sus miembros, en virtud de sus votos, están obligados por dere-

(35) II-II, 88, 6; 186, 1 y 2.
(36) II-II, 184, 5; *Quodl.* I, a. 14 ad 2.
(37) II-II, 183, 1 y 4; 184, 4; 186, 6.

cho divino a procurar la perfección. Querer impugnar este principio o querer aplicar el concepto de estado de perfección al estado clerical o sacerdotal, como para defender la mayor dignidad del sacerdocio, supone una gran confusión de ideas en esta materia.

Por cuanto atañe a nuestro tema, sólo nos fijaremos en la solemne obligación que proviene de los votos y que determina la existencia del estado de perfección propio de los religiosos. Ella nos llevará de la mano al conocimiento de la naturaleza y de la virtualidad de los consejos en cuanto son medios normales para llegar a la perfección de la caridad.

Todo cristiano, por el mero hecho de serlo, tiene obligación de tender de hecho a la perfección de la caridad: sólo así su vida estará de acuerdo con la santidad de su Bautismo. Ya hemos citado anteriormente las palabras de Santo Tomás: "El precepto de amar a Dios y al prójimo, no deben tomarse según una determinada medida, de manera que lo que la sobrepasa pertenezca ya al consejo... Lo que tiene razón de fin no puede estar sujeto a una medida; ésta no puede emplearse más que en aquellas cosas que conducen al fin" (38).

El religioso, en virtud de sus votos, se obliga bajo un título especial de religión y de justicia legal, a lo que ya era deber general suyo por el mero hecho de haber recibido el Bautismo. La profesión religiosa es la mejor y más perfecta renovación de las promesas del bautismo. Pero el religioso, además de obligarse a tender hacia el fin bajo un título especial, se impone también el deber de usar unos medios extraordinarios que están fuera del precepto y del deber común. Se obliga a procurar el fin por el camino de los consejos.

(38) II-II, 184, 3.

Bueno será notar aquí que esto no significa que el religioso deba procurar llegar a la perfección de cada uno de los consejos: esto sería tomarlos como fin. Y el fin no es más que uno: la perfección de la caridad obtenida con la práctica de los consejos en la medida y según el espíritu de la Regla que cada religioso ha profesado.

Determinación de los consejos, como medios de perfección

La más antigua tradición monástica no había determinado cuáles eran en concreto los consejos esenciales para una vida de perfección. Existían, desde los tiempos apostólicos, las vírgenes y los continentes, y la castidad perfecta se reputaba necesaria para darse a una vida consagrada a Dios. La huída del mundo y el abandono de todos sus bienes, vino a ser también una condición indispensable para quien buscaba a solo Dios. De hecho, en la institución pacomiana, se practicaban los tres consejos evangélicos sin hacer explícita mención de ellos y, mucho menos, sin obligarse a ellos con voto. San Basilio habla ya de una consagración a Dios refrendada con voto, pero sin hacer alusión a algún voto explícito (38). Sería lo que más tarde se llamó "voto monástico" y que incluía en sí mismo, de una manera general, toda la práctica de la vida de perfección.

San Benito, en Occidente, fué el primero que introdujo en sus Monasterios la práctica de los votos monásticos. Su espíritu litúrgico y su mente jurídica supieron hallar esta solemne expresión de la voluntad de consagrarse a Dios, que a un mismo tiempo es rito y es contrato, y que había de influir definitivamente en la organización de la vida religiosa posterior.

(39) S. Basilio, *Reg.* diff. 14.

Según la prescripción de San Benito, los votos del monje son tres: el voto de estabilidad, que fija al monje en un monasterio, lo agrega a una comunidad y le da un padre y unos hermanos. El voto de vida monástica o "conversio morum" o "conversatio monástica", que incluye el continuo progreso hacia la perfección según el espíritu del Evangelio y de la Regla y según las observancias de la vida monástica. Y el voto de obediencia, que orienta decididamente la espiritualidad y la vida del monje hacia Dios por el camino del cumplimiento de su voluntad.

El doble carácter cultual y jurídico de esta primitiva profesión religiosa aparece en todos los detalles prescritos por San Benito: el novicio emitirá sus votos en el oratorio del monasterio, en presencia de toda la comunidad, ante Dios y sus santos. El mismo novicio escribirá de su puño el documento de la profesión a nombre de los santos, cuyas reliquias se conservan en el Monasterio y del abad presente. La autenticará allí mismo con su firma, y él mismo la colocará con su propia mano sobre el altar. Sigue todavía el canto del versículo "Suscipe me, Domine", el abrazo de la comunidad, la efectiva donación de los propios bienes a los pobres, la vestición del novicio con los hábitos de monje, y la reposición de la cédula de profesión en el archivo del monasterio. Este rico ceremonial no tendrá necesidad de ulterior evolución, y en la forma primitiva con que salió de manos de San Benito expresará ya perfectamente toda la riqueza de doctrina y toda la precisión jurídica con que la Iglesia ha circundado la voluntad de la profesión religiosa.

En el decurso de la Edad Media la sistemación teológica fué perfilando la doctrina de los votos de religión y precisando el contenido del "votum monasticum", hasta concretarlo en los tres ya tradicionales votos de

pobreza, castidad y obediencia, sin los cuales no es posible concebir actualmente una verdadera vida religiosa.

Práctica de los consejos según la materia del voto y según su espíritu

En cuanto a la práctica de estos tres consejos evangélicos, cabe aquí sacar a colación la conocida distinción que se hace entre la materia de los votos y la virtud correspondiente a cada uno de ellos. Santo Tomás ha precisado magníficamente la diferencia que existe entre perfección y estado de perfección, y consiguientemente entre el fin y los medios, entre la santidad a que el religioso debe aspirar en virtud de su profesión y las estrictas obligaciones que actualmente debe cumplir en virtud de sus votos (40).

Bien está que los canonistas y los moralistas mantengan esta distinción para exponer con precisión la doctrina de la profesión religiosa, para deslindar entre foro interno y foro externo, y para determinar la gravedad o parvedad de materia en las posibles transgresiones. Pero, en el campo práctico de la espiritualidad huelga esa distinción, mayormente cuando la obligación de tender a la perfección no se distingue formalmente de los mismos votos. Por tanto, el religioso que se limitase a evitar toda transgresión grave o leve de sus votos no habría cumplido más que la parte negativa de sus deberes de estado. Le faltaría todavía lo más importante: el conato positivo para alcanzar la perfección.

Como no siempre al voto le corresponde una determinada virtud, como sucede en la pobreza, en lugar de la consabida distinción entre voto y virtud, preferiría distinguir entre materia del voto y espíritu del mismo, o si se quiere entre voto y simple consejo. La materia del

(40) II-II, 186, 1 y 2.

voto está sujeta a las prescripciones y leyes canónicas de la Iglesia, se regula por las normas de moralidad del segundo precepto del Decálogo, y como a tal visa inmediatamente y "per se" el grave deber de religión, y sólo mediatamente el consejo como medio de perfección. El espíritu del voto, en cambio, proviene de la letra y del espíritu de cada Regla, y, sobreponiéndose a la consideración moral del mayor o menor grado de obligatoriedad, tiende constantemente a la pureza total por la cual se llega a la santidad, a la caridad, a Dios.

La sola consideración práctica de la materia de los votos conduce fácilmente a un formalismo exterior que se contenta con un mínimo necesario para no caer en la infidelidad; se podrá llevar así incluso una vida regular ordenada, pero nunca se llegará a la perfección de la caridad. Ésta es patrimonio de los que, fieles al espíritu de los consejos practicados según el espíritu de la propia Regla si se trata de religiosos, buscan en ellos con afán la total liberación de sí mismos y la mayor complacencia del Señor. Sólo teniendo en cuenta el espíritu de los votos, el estado religioso merece ser llamado en verdad estado de perfección.

Los consejos como medios normales para la perfección de la caridad: su aspecto moral.

La práctica de los consejos — según el espíritu de la propia Regla para los religiosos — estimula al cristiano deseoso de perfección hacia una fidelidad siempre mayor y produce constantes aumentos de caridad; mientras que, a su vez, la caridad acrecienta grandemente la virtualidad de los consejos. Entonces el carácter negativo de los mismos, o sea de renuncia a los bienes creados, pasa a tener también una eficiencia positiva.

Los consejos así considerados trascienden la materia estricta de los votos religiosos; pero, constituyen el

grave deber de estado propio del religioso, que consiste en tender de hecho a la perfección, y que va implícitamente incluído en el conjunto de los votos en cuanto son expresión de la consagración a Dios en la profesión religiosa. Para el que no tiene votos los consejos representan siempre una orientación y un estímulo hacia la más sublime realidad de la vida cristiana.

Bajo este aspecto, el consejo de pobreza no es ya sólo la obligación moral y canónica del religioso que ha renunciado a poseer bienes temporales, a usar de ellos independientemente de la voluntad del superior, o a poner en ellos un afecto indebido. Esto bastaría para cumplir con la obligación que se deriva del voto, y con ello la voluntad del religioso quedaría ya libre para apetecer los bienes eternos. Pero además, por su virtualidad positiva, el consejo de pobreza para todo cristiano, religioso o no, es desapego espiritual de toda criatura, es privación actual de todo bien material innecesario según la propia condición y los dictados de la prudencia; es para el religioso uso común de esos mismos bienes, y por tanto fuente de caridad fraterna susceptible de las más sublimes delicadezas.

Castidad ya no es únicamente abstención de toda delectación carnal lícita o ilícita, interna o externa, que es lo que el voto estrictamente requiere; ni siquiera, según la mente de San Pablo, es sola liberación de las preocupaciones que proceden del amor humano. Esto bastaría para obtener aquella pureza de corazón necesaria para ver a Dios, esto es, para tener oración y comprender las cosas del espíritu. Y sería ya mucho. Pero, en un sentido más profundo, es ardiente deseo de unión con Cristo, es goce inefable de trato con el Señor, es amor purísimo a las criaturas halladas otra vez en Dios.

Obediencia y voluntad de Dios

Entre todos los consejos, el que más directamente y más positivamente conduce a la caridad es la obediencia. No solo por cuanto por medio de ella renunciamos a los bienes mayores y más íntimos, los bienes del espíritu, la propia voluntad, sino porque nos permite realizar el ideal práctico de la caridad: cumplir en todas las cosas la voluntad de Dios.

La obediencia estrictamente debida en virtud del voto tiene una extensión bastante limitada y puede satisfacerse con un cumplimiento material de la obra prescrita. En este sentido se puede ser muy obediente manteniendose muy lejos de la perfecta caridad. Pero, para quien se ha consagrado de veras a Dios, para aquellos que, con voto o sin él, en frase de San Benito "nimi sibi Christo carius aliquid existimant", esta obediencia material o limitada no basta. Y hemos de suponer que tales son los que lo han dejado todo para seguir a Cristo.

Insisto especialmente sobre el consejo de obediencia porque también el Sumo Pontífice ha manifestado particular interés en tratar de él en su citado discurso al Congreso de Religiosos (41). El Papa denunciaba el error de aquellos que, juzgando demasiado duro el deber de renunciar al propio albedrío y a la propia libertad según lo exige el voto de obediencia, toman como norma de su conducta el principio según el cual "no hay que coartar la libertad mas que en lo necesario, y en cuanto sea posible déjensele las riendas sueltas". El consejo evangelico de perfecta obediencia — son palabras del Papa — supone radicalmente que se adopta como regla de vida la renuncia a la libre disposición de la propia voluntad. El voto de obediencia debe traducir en la práctica la gran máxima de las Sagradas Escrituras

(41) 8 diciembre 1950.

y el magnífico ejemplo que ellas proponen: "Se humilló haciéndose obediente hasta la muerte".

A la base de la verdadera obediencia hemos de suponer siempre la sincera voluntad de buscar a Dios por aquellos medios que más eficazmente pueden hacernos dar con El. Y, en verdad, no habría otro medio mejor ni más unitivo que el constante cumplimiento de su voluntad, si ésta pudiese sernos conocida e intimada concretamente a cada instante. En esto el religioso lleva gran ventaja a los demás. Él sabe que, como premio de su consagración a Dios, esta voluntad le será manifestada indubitablemente siempre y en cada momento y circunstancia, según la medida de su espíritu de fe y de la generosidad de su entrega; por esta razón, "in coenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant" (42). Pero también los que no tienen votos pueden conocer en muchas ocasiones la voluntad de Dios y abrazarse a ella por la práctica del consejo de obediencia.

San Benito, que escribe su Regla para aquellos que no tienen otro deseo que el de buscar sinceramente a Dios, les inculca desde las primeras líneas del Prólogo, que sólo "por el trabajo de la obediencia podrán retornar a Aquél de quien se habían alejado por la desidia de la desobediencia".

La vida de obediencia empieza por aquí: por la conciencia de la propia infidelidad. La triste experiencia nos demuestra que siempre que hemos seguido los impulsos de nuestra propia voluntad nos hemos encontrado más lejos de Dios. Por otra parte la fe nos enseña que Dios nos está siempre presente, como Juez para condenar los desvíos de nuestro albedrío, como Padre para mostrarnos los caminos de obediencia por los cuales podremos retornar a Él. De aquí el vehemente deseo

(42) S. Benito, *Reg. Mon.* cap.

de odiar la propia voluntad para buscar sinceramente la complacencia del Padre, en todo y sin limitaciones. Es la más auténtica explicación de la vocación a la vida religiosa.

Grados de obediencia.

Ahora bien, la voluntad de Dios se nos manifiesta de muy distintas maneras y en diversos grados. En primer lugar, por los mandamientos de la ley de Dios y por los preceptos generales de la Iglesia, y por los deberes del propio estado y profesión. Es la obediencia necesaria para salvarse, y para no ofender a Dios.

Hay otro grado de obediencia más perfecta: es la obediencia propia del religioso: no ya obediencia a Dios, sino obediencia a un hombre por amor de Dios, a imitación del Señor que se hizo obediente hasta la muerte. Aunque también el sacerdote no religioso y el simple seglar pueden practicarla muchas veces, en cuanto tienen quienes pueden manifestarles autorizadamente la voluntad de Dios.

El monje sabe — y aplíquese este principio con las debidas proporciones a cualquiera que tenga sobre sí un superior — que en el Monasterio el abad hace las veces de Cristo (43), y que la obediencia que se presta a los superiores se presta al mismo Dios (44). Por esto busca conocer en todo cuál sea la voluntad de su abad porque el espíritu de fe le da a comprender que aquella es la voluntad del Señor. No espera, por tanto, que la obediencia le sea intimada formalmente, sino que él mismo la busca y la previene, porque la desea con el mismo anhelo con que desea la unión con Cristo. Todavía más: el simple criterio del abad es ya de por sí norma de

(43) *Ibid.*, cap. 2.
(44) *Ibid.*, cap. 5.

conducta para el buen monje, aunque este criterio no le haya sido impuesto.

Lo que se dice del abad o del propio superior debe aplicarse también, ordenadamente y en su debido grado, a cuantos legítimamente representen a Cristo y puedan por tanto expresar de alguna manera la voluntad del Señor. Y puesto que nadie puede expresar más autorizadamente la voluntad de Dios que la misma Iglesia, el espíritu de obediencia religiosa lleva a pensar y a obrar según un criterio y un espíritu eclesiástico, esto es, formados según la doctrina que se contiene en los libros canónicos y litúrgicos y en los documentos pontificios, que es donde la Iglesia ha ido expresando oficialmente su pensamiento y su espíritu.

Y como para nosotros la Iglesia es precisamente la Iglesia romana, el espíritu de obediencia nos llevará también a un espíritu de romanidad. Romanidad no es únicamente un delirante entusiasmo por la persona material del Papa, como sucede con harta frecuencia en nuestros días. Romanidad es amor y adhesión de criterio y de voluntad a la persona del Papa y a cuanto él es y representa: la Iglesia católica, la Iglesia romana, el Papado: a su tradición, a sus principios y directivas, a sus monumentos e instituciones, a su manera de ver y de juzgar en lo espiritual, en lo eclesiástico, en lo intelectual y cultural, en lo social y en lo político.

El espíritu de obediencia conduce también fácilmente a la piedad litúrgica, que es la manera de orar con la Iglesia y como la Iglesia. En las relaciones inmediatas del alma con Dios es precisamente donde son más de temer un criterio y un espíritu individualista, y donde aquél que ha renunciado totalmente a su propia voluntad se deja guiar más dócilmente por la Iglesia. Nadie como Ella conoce al Señor; nadie como Ella puede ni sabe llegar al corazón de Dios.

Si sólo consideramos la obediencia como materia estricta del voto, claro está que nos hemos alejado mucho de su ámbito. Pero, ni siquiera la virtud de la obediencia como tal llega a exigir tanto, puesto que su materia propia supone siempre un precepto, ya sea expreso, ya sea tácito.

Dentro de la virtualidad del mismo consejo de obediencia existe todavía un grado superior y más perfecto: es la obediencia que se presta con ánimo pronto y alegre ante las órdenes difíciles o repugnantes, o cuando el superior manda cosas imposibles, o cuando la obediencia debe tener como consecuencia la adversidad, la incomprensión o el fracaso. El espíritu de fe sabe pasar por encima de todas las cortezas humanas para llegar, a través de ellas, hasta el fruto dulce y apetecido: la voluntad del Señor. Y no le son obstáculo los defectos del superior, ni sus incomprensiones ni aun su posible mala voluntad. "Imposuisti homines super capita nostra": hombres con todo su natural defectuoso y que en sus mismas miserias poseen el misterio de la fecundidad sobrenatural (45).

Para que la obediencia corresponda al deseo de complacer a Dios cumpliendo su voluntad, debe tener sus cualidades. Me limito a transcribir las que San Benito exige de la obediencia de sus monjes: "En el instante que el superior les manda algo, lo ejecutan con tanta puntualidad como si el mismo Dios se lo ordenase... Estos, dejando al punto sus cosas y abandonando la propia voluntad, desocupándose prontamente de todo y dejando sin acabar lo que estaban haciendo, ejecutan en alas de la obediencia la voz del que manda, viéndose en ellos, por el deseo que les anima de caminar a la vida eterna, realizar casi juntamente y con prontitud

(45) *Ibid.*, cap. 7.

a impulsos del temor de Dios el mandato del maestro y su perfecta ejecución por el discípulo... Pero esta misma obediencia sólo entonces será acepta a Dios y grata a los hombres, cuando se ejecute lo mandado sin vacilación, sin tardanza, sin tibieza, sin murmuración y sin réplica que indique resistencia en el que obedece, pues la obediencia que se presta a los mayores se presta a Dios" (46).

Entre tanta exigencia sobrenatural, subrayo un detalle muy delicadamente humano y sobrenatural: "que la obediencia sea a un mismo tiempo grata a Dios y dulce a los hombres".

No parece que posea esta cualidad aquella obediencia "*perinde ac cadaver*" de que hablaban los antiguos o aquella obediencia ciega que algunas veces proponen los modernos, si con ello se quiere indicar una sujeción inconsciente, automática y sin personalidad. Ella ha dado lugar a aquella teoría contra la cual habló el Papa en su discurso al Congreso de Religiosos, y según la cual es más perfecto dejar que la libre voluntad se sujete espontáneamente, en cada caso, por amor de Dios a la divina voluntad. El voto de obediencia — lo afirma el Papa — es de un valor mucho mayor, es más fecundo y más conforme al ejemplo de Jesucristo.

Para los religiosos, la razón de voto no disminuye absolutamente en nada el valor actual de la caridad; antes al contrario, la aumenta y la enriquece con el valor que le da la virtud de religión y la consagración total a Dios. Como tampoco destruye la propia personalidad ni la disminuye. No se puede dar una mayor afirmación de la propia personalidad que pasar por encima de todos los bienes creados y de todos los apetitos inferiores para adherirse voluntariamente e irrevocablemente al supremo Bien por vía de amor.

(46) *Ibid.*, cap. 5.

Santo Tomás, tratando de los dones del Espíritu Santo, dice que por ellos la mente humana recibe una mayor perfección por la cual se hace más dócil a las mociones del Espíritu Santo. Y afirma que esta perfección de la mente humana y la consiguiente docilidad al Espíritu llegará a su máxima perfección en el cielo, precisamente "quando Deus erit omnia in omnibus, et quando homo erit totaliter subditus Deo" (47).

El ambiente de los consejos.

Finalmente, una palabra sobre el ambiente necesario para que los consejos puedan desarrollarse con toda su plenitud. Tal era, para los antiguos, la huída al desierto (48). Hoy esto no es posible; mucho menos para aquellos que por su misión o por su estado deben vivir y actuar en el mundo. Como compensación a esta necesidad de vivir en medio del mundo, los fundadores de órdenes religiosas posteriores al monaquismo excogitaron otros medios que por lo menos ayudasen a mantener vivo en el ánimo de sus hijos, aun circundados de este ambiente enrarecido y hostil, la conciencia de su consagración a Dios y el espíritu de los votos que profesaron. Estos medios, por regla general, tienen un carácter más bien externo, como más apto para estimular la atención y para despertar la conciencia. Así, por ejemplo, la pobreza efectiva llevada hasta la indigencia, la práctica de austeridades y de medios aflictivos, la institución y multiplicación de ejercicios de piedad y de

(47) I-II, 68, 6.

(48) San Atanasio refiere las siguientes palabras de San Antonio Abad: "Sicuti pisces ab aqua extracti mox in arenti terra morerentur, ita et monachos cum saecularibus retardantes humanis statim resolvi confabulationibus. Ob id ergo, inquit, convenit, ut pisces ad mare, ita et nos ad montem festinare, ne, tardantibus nobis, aliqua propositi succedat oblivio": San Atanasio, *Vita S. Antonii,* 85 (Vergio Evagrii). MG 26, 962.

devoción privada, los exámenes metódicos de conciencia y los días de retiro, las humillaciones exteriores, etc. Todo lo cual era innecesario y poco menos que desconocido entre los monjes, especialmente en Occidente.

A pesar de estos medios, se hace siempre indispensable que quien desea llegar a la perfección, y mucho más el religioso por profesión y por deber de estado, cree en torno a su alma un claustro de silencio y de soledad. Allí, en la presencia de Dios, el santo temor de Dios le será el mejor estímulo que le urgirá constantemente la fidelidad a los deberes de su profesión o a las exigencias del Señor a su alma. Demasiado fácilmente se introduce entre los eclesiásticos, aun en los monasterios y en las casas religiosas, la mundanidad: el espíritu del mundo, su manera de juzgar, de hacer o de sentir.

Sólo en el recogimiento interior y en la habitual presencia de Dios podrán desarrollarse adecuadamente nuestra vida de fe, de esperanza y de caridad, el espíritu de unos votos religiosos o monásticos, el sentido sobrenatural de la vida y el don de oración, que es, ya en este mundo, el mejor premio a la abnegación y a los trabajos de la ascesis, y el más claro indicio de que por la vía de los consejos se va avanzando con seguridad hacia el ideal de la perfección cristiana.

LOS RESORTES PSICOLOGICOS DE LA PERFECCION

Rvdo. P. César Vaca, O. S. A.,

Director del Colegio de Ntra. Sra. del Buen Consejo, de Madrid.

El mismo enunciado del tema, que se me ha propuesto para esta intervención, invita ya a la reflexión. Parece hablar de una dualidad, psiquismo humano por un lado, y perfección por otro. ¿Hasta qué punto es esto exacto? La perfección religiosa del hombre no constituye una entidad independiente de ese mismo hombre, sino un modo de ser y de actuar en conformidad perfecta con la divina voluntad.

El concepto de perfección cristiana está ya claramente definido. El P. Gabriel de Sta. María Magdalena, consultor de la Sagrada Congregación de Ritos y gran autoridad en la materia, en un luminoso artículo publicado en *Trouble et Lumière* (Col. "Etudes Carmeliatines", 1949), así lo afirma. Utilizando unas palabras de Benedicto XV, fija los caracteres de la perfección, de esta manera: "La santidad consiste propiamente en la sola conformidad con la voluntad divina, expresada en el cumplimiento constante y exacto de los deberes del propio estado" (p. 178). Es, pues, la perfección algo que ha de elaborarse dentro del mismo hombre, ciertamente con la ayuda de Dios, pero siendo siempre per-

fecto el hombre. La perfección, como tal, no existe fuera del mismo, es un puro concepto pedagógico.

La fórmula citada de la perfección importa algo objetivo, puesto que la exactitud del cumplimiento del deber puede ser contemplada y precisada, desde fuera, según unos criterios establecidos en la moral y la ascética cristianas. Pero supone también algo subjetivo, la conformidad amorosa con la voluntad de Dios, buscada y procurada por el sujeto, conformidad y amor que no vemos y que necesita, por ello, verse "expresada" (la palabra es exactísima).

No obstante todo esto, no podemos soslayar la idea de una dualidad, de una contraposición, cuando del estudio de la perfección se trata. La experiencia íntima nos presenta un duelo entre fuerzas opuestas, duelo que ya nos dejó San Pablo, en lenguaje cargado de dramatismo, maravillosamente descrito: "Cuando yo quiero hacer el bien, me encuentro con una ley contraria, porque el mal está pegado a mí: de aquí es que me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior: mas echo de ver otra ley en mis miembros, la cual resiste a la ley de mi espíritu y me sojuzga a la ley del pecado que está en los miembros de mi cuerpo" (Rom. 7, 21-23).

Esta dualidad estimo que no está bien expresada, hablando del cuerpo y del alma como enemigos, porque estos dos elementos, últimos constitutivos del hombre, no expresan exactamente esta lucha interior, planteada cuando el hombre quiere santificarse. San Pablo refleja más exactamente el pensamiento platónico de la tripartita realidad cuerpo, alma y espíritu. Y esta terminología ha sido resucitada, en el campo de la psicología moderna por Klages, al enumerar esos tres elementos, juntando ordinariamente los dos primeros, para hablar, por último de la dualidad vida-espíritu.

Este concepto nos proporciona una exactitud mayor para nuestra visión ascético-psicológica del hombre. Efectivamente, lo que se opone en nosotros al reino del espíritu, de la vida de Dios, no es el cuerpo separado del alma, el cadáver, sino el cuerpo animado, sus instintos, pasiones y exigencias que llamamos concupiscencias; es el "hombre viejo" paulino, resistiéndose a verse investido del "hombre nuevo", regenerado por la gracia de Jesucristo y obedeciendo sumisamente a las inspiraciones de su Espíritu Santo. En este sentido sí encontramos ajustado hablar del psiquismo como favorecedor o entorpecedor de la perfección, porque son exactamente sus fuerzas naturales, las que van a prestar a la gracia un instrumento dócil unas veces para obrar con santidad y una resistencia otras para abandonar sus impulsos y satisfacciones inmediatas.

Sería inútil intentar, en tan corto espacio, un estudio de las múltiples facetas que las distintas reacciones del psiquismo humano presenta, visto desde este ángulo de su perfeccionamiento cristiano. Un libro, y nada breve sería necesario para ello. Por eso voy a reducir este trabajo a señalar alguno de esos puntos de referencia. Y sea el

I. *Normalidad psíquica y santidad.* — Dejemos a un lado la batallona cuestión de precisar exactamente lo que es la normalidad psíquica, quedándonos con el concepto vulgar — el mismo a que vienen a parar muchos psiquiatras después de intentar en vano otras definiciones — del hombre que responde adecuadamente a los estímulos y situaciones que la vida le presenta. Partiendo de esto, podemos plantear la pregunta en estos términos: ¿es indispensable para conseguir la perfección, una naturaleza psicológicamente bien equilibrada? Las respuestas de quienes se han ocupado del tema, parecen a primera vista contrapuestas. El 5.º Congreso

Internacional de Psicología Religiosa, celebrado en París el año 1948, presentó este tema general "Para poder seguir la vida espiritual se requiere una libertad interior, no solamente moral, sino también psicológica; esperarlo todo, sin duda, de Dios, pero disponerse prácticamente para la contemplación; guardar, en fin, el equilibrio, la Gracia necesitando de la Naturaleza, de una naturaleza generosa, bien orientada, que aquélla diviniza" (1). Según esto, el psiquismo desequilibrado del enfermo mental constituye un obstáculo serio para la perfección.

Tenemos por otra parte, otra serie de testimonios, asegurándonos que un enfermo psíquico puede alcanzar la santidad. Conocido es el estudio del P. Staehlin sobre Santa Teresita del Niño Jesús: "La enfermedad — neurosis — fué el argumento más fuerte que se adujo en el proceso de Beatificación, para explicar de una manera patológica la vida de nuestra santa. Pero fué precisamente, luchando contra los estigmas de la enfermedad, como Teresa se santificó" (2). "Sería un lamentable simplismo, escribe el P. Guibert, confundir santidad real y santidad susceptible de ser jurídicamente probada y propuesta así a la veneración de los fieles." "Un neurósico, añade el P. Felipe de la Trinidad, es capaz de caminar, según sus medios, por la vida sobrenatural de la oración contemplativa" (3).

Estos testimonios parecen indicar la compatibilidad de la enfermedad mental con grados elevados de perfección.

En realidad, la discrepancia de estas opiniones es sólo aparente. Ambos tienen razón y basta reflexionar un poco sobre el problema para ver su solución. Es

(1) *Trouble et Lumière*, cit. p. 9.
(2) "Manresa", 23 (1950), 126.
(3) *Trouble et Lumière*, p. 61.

cierto que la obra del perfeccionamiento interior requiere un equilibrio psicológico muy firme. Ordinariamente la santidad no se alcanza sin un trabajo de purificación profunda, que elimine los torcimientos de las intenciones poco puras y ordene hasta el máximum los motivos del obrar. Esta purificación requiere un trabajo interior muy riguroso, un análisis profundo y doloroso de la propia intimidad y un despojo tan completo del egoísmo, que no puede ser soportado por almas, para quienes este esfuerzo supondría la provocación de nuevos síntomas o la agravación de los existentes. La purificación espiritual completa supone un adentrarse en el inconsciente, desenmascarando sus apetitos secretos y disfrazados y el neurósico no suele estar en condiciones de realizarlo, porque su psiquismo no resiste la prueba, ni su juicio es tan sereno sobre sí mismo que perciba y distinga lo verdadero de lo falso, lo auténtico de la ficción.

Pero, ¿en qué consiste el equilibrio psíquico? Tema es éste de una complejidad máxima, que no permite ser resuelto en el corto espacio de que disponemos. En forma esquemática diremos que un psiquismo está equilibrado, cuando existe una integración perfecta de todas las diversas tendencias, en una conciencia elevada y rectora de las mismas, por una voluntad amplia, flexible y dominadora de todas los impulsos inferiores. Trátase de que la síntesis interior de la personalidad se realice con plenitud y anchura, sin dejar fuera nada de lo que ha de quedar integrado en ella y sin que se resienta interiormente en una disarmonía torturadora. Se requiere unidad armónica en la multiplicidad psíquica. Sabido es el cúmulo de representaciones, de vivencias y de impulsos, que se producen en el psiquismo: la vida instintiva, afectiva, cognitiva, etc., están llenas de múltiples accidentes, que el Yo debe recoger. Mientras en el psiquismo no exista un mando único y consciente de todo

este mundo, no puede hablarse de integración ni de síntesis verdadera.

No basta por ello un cierto equilibrio o unidad, que en los mismos neurósicos llega a formarse, a base de renunciamientos del Yo, de "arreglitos" con tendencias rebeldes o con complejos perturbadores. "Un enfermo, dice Tournier, dominado por un complejo inconsciente está cegado en su conciencia por él mismo: no llega a ver su pecado en alguno de sus comportamientos, dictados por su complejo. Presenta, por ejemplo, una agresividad desenfrenada, sin sentir ninguna convicción de pecado sobre ello. No ve que está en contradicción con el amor al prójimo que profesa" (4).

El psiquismo del neurósico realiza una síntesis muy pobre, su Yo deja fuera de control amplias zonas de aquél, regidas únicamente por impulsos instintivos o por complejos perturbadores, que alteran, con sus exigencias, la marcha normal de la vida interior. Y cuando en estos enfermos llega la perturbación a un grado, que les impide resolver bien determinados aspectos morales, quizá pueda salvárseles de la culpabilidad por causa de su irresponsabilidad, pero es prácticamente imposible hacerles alcanzar ciertos grados de perfección interior, al menos objetivamente considerada su conducta. Pero puede pensarse, en algunos casos, en la posibilidad de integrar la misma perturbación en una síntesis superior que, sin hacer desaparecer la enfermedad, sea "administrada" ascéticamente, de modo que ella misma sirva de prueba meritoria. Es el caso de Santa Teresita. Admitiendo que su temperamento hipersensible, de fondo histérico, fuera cierto, convirtió esa misma labilidad afectiva en materia de continuos y delicados sacrificios, que ofrecía cotidianamente a Dios. En este caso, y en otros semejantes, en realidad, la sín-

(4) *Technique et foi* (Neuchatel, 1946), p. 25.

tesis superior de la personalidad se llevó a efecto, sin impedir para nada el valor sobrenatural de sus acciones, antes al contrario, enriqueciéndole con los mismos sufrimientos de la enfermedad.

Otro y distinto es el caso de almas, que no pueden ser calificadas de enfermas, pero en las cuales, lo que pudiéramos llamar la "organización inconsciente" de su psiquismo deforma la visión exacta de su vida espiritual. Es el caso, al que hace mejor referencia la cita de Tournier. Expliquemos esto con algunos ejemplos, hipotéticos, pero semejantes a muchos reales.

Aquí tenemos a una madre, educada "a la antigua", muy poco inteligente, que ha establecido un culto y una meta de su vida, en la pureza y en la regularidad externa de sus costumbres caseras. Lo perfecto, para ella, es el recogimiento del hogar, la huída del mundo alborozado y frívolo, la execración de toda manifestación de "vida moderna", en la que no ve sino sensualidad y libertinaje desbordados. Si alguno de sus hijos, y sobre todo de sus hijas, presenta gustos estéticos y literarios, amor a la vida y a la alegría, inquietudes intelectuales, etc., etc., pronto surge la discrepancia y la condenación cerrada de esos gustos "perversos". Como en sus continuas reprimendas, pone siempre por delante el argumento religioso, va provocando poco a poco la repulsión a la piedad y el odio a su áspera religiosidad. Se llega quizá por ese camino, a la huída de la casa paterna, a la pérdida de la fe y al mismo desbordamiento de las pasiones, como réplica a esa incomprensión injusta. Con ello, se afirma ella más y más en la honestidad y rectitud de su postura. Ella es la pura, la santa, y los otros los libertinos, culpables y dejados de la mano de Dios.

A esta madre no se la puede contradecir. En cuanto no se aplaude su actitud, queda el consejero calificado de "poco espiritual". Ha encontrado, por desgracia para todos, algún confesor que, escuchándola a ella sola —

¡qué importante es oír siempre a las dos partes, en estos problemas de conciencia en los que intervienen otras vidas! — aplaude su conducta, afincándola en la seguridad de estar en el buen camino. Ni ella ni sus consejeros han visto la inmensa soberbia que anida en el fondo de esa pobre alma, deformada por un severo y vengador superyó, que dicta, con apariencias y razones de virtud, una conducta llena de agresividad y resentimiento contra quienes pretenden gozar de la vida, con un espíritu amplio y rico. Es una pobre ególatra, a quien se podría aplicar la frase de Bossuet a las monjas de Port-Royal: "Pura como un ángel pero soberbia como un demonio". Esos hijos rebeldes, humanamente, eran mejores que ella, y ella se ha hecho responsable de su descarrio.

Yo pregunto ahora: este caso, hipotético repito, pero dentro del cual cualquier director espiritual podrá encajar muchos reales, con pequeños matices diferenciales, que pululan en nuestras "juntas" y organizaciones religiosas, ¿cómo se califica? La conciencia cerrada de estas almas, que no entreveen siquiera su deformación inconsciente, que les dicta una actitud palmariamente anticristiana, ¿es bastante para disculparlas y para poder ponerlas en actitud de quien busca la santidad? Humanamente hablando estas mujeres son monstruos; su puritanismo es expresión de una personalidad sobrecargada de impulsos sádicos de agresividad. Para hacerlas ver esto, se requeriría un trabajo, que quizá ya no puede realizarse, ni por las condiciones de su edad y estado, ni por su mismo equilibrio psíquico, que probablemente no soportaría tamaña revelación. Fué algo que debió haberse hecho antes, y de lo cual serían responsables sus directores y educadores incompetentes. Si ellos hubieran ayudado, ¿la acción de la gracia no hubiera producido un perfeccionamiento de la naturaleza, curándola de esa soberbia inconsciente, ablandando aquellos crite-

rios, haciéndola más humana y con ello más sobrenaturalmente caritativa, cambiándola en un palabra? Mi humilde opinión es que sí y que lo actual es una falsificación lamentable de la vida sobrenatural.

Casos como éste pudieran multiplicarse, en distintas formas. El de la madre celosa de su hija, a quien inconscientemente envidia su juventud y sus éxitos amorosos, que a ella quizá le fueron negados y que, con la disculpa de su protección, humilla constantemente, para no dejarla nunca aparecer en primer plano, pasando ella al segundo.

¿No habéis encontrado en vuestra labor de directores alguna de esas tías ricas solteronas, o viudas infecundas, que adoptan una sobrina pobre a quien esclavizan cruelmente, teniendo siempre en sus labios el reproche de su ingratitud ante la promesa de dejarlas la fortuna a su muerte? Han comprado muy barata una esclava.

Otro es el del sacerdote, que en su parroquia ha declarado guerra a muerte al baile, a las reuniones de jóvenes, a las playas y excursiones. Encerrado en su iglesia, se justifica diciendo que ése es su deber, trayendo en su defensa el ejemplo del Santo Cura de Ars. Se aleja él y aleja de la iglesia a toda la juventud del pueblo, quedándose con un pequeño núcleo de fracasados en la vida y resentidos como él. No sabe que esa actitud está dictada, y refleja una defensa inestable contra una libido mal reprimida, volviendo a posturas simplistas e infantiles. Es una actitud cobarde y miedosa, cómoda para su pobre personalidad que no le permite la lucha abierta de iniciativas generosas y de un amplio programa de auténtica moralización, realizado con algo más que normas negativas, procurando atraerse a la juventud inculcándoles un amor elevado y una forma cristiana de vida ancha y alegre. Precisamente lo que dió el triunfo a San Juan Vianey. Recogen sólo a medias el ejemplo de este gran santo, que si combatió el baile — dejan-

do aparte, las circunstancias tan importantes de época y y clima moral — consiguió que todos fuesen a la iglesia. Este nuestro caso, no consigue que dejen el baile, pero sí que abandonen las prácticas religiosas. Semejante resultado debiera hacer pensar mucho en lo mal que fueron copiados los modelos de los santos.

No se me tome por freudiano, al oír estos términos tan psicoanalíticos. He demostrado suficientemente no serlo, pero no puede negarse el acierto de esta escuela al observar e interpretar determinados casos, buscando en lo inconsciente la clave de muchas de estas conductas, excesivamente rígidas, producidas por una deformación psíquica. El falso equilibrio establecido entre el Yo y un complejo o una tendencia inconsciente mal dominada, informa toda la actitud religiosa, produciéndose una racionalización de esas tendencias deformadas, tomando argumentos de la vida espiritual. Terminaré este punto, con otro ejemplo sumamente característico.

En una reunión de hombres de Acción Católica, se trataba de organizar una campaña apostólica entre las altas esferas profesionales. En una de mis intervenciones, hablé de la conveniencia de integrar en dicha labor a las personalidades destacadas, por la fuerza que su ejemplo y palabra tendrían dentro de sus respectivos medios. Uno de los asistentes, inmediatamente presentó el argumento de que Dios no necesitaba de los sabios de este mundo para realizar sus obras y que era tener una visión enteramente humana del asunto, el intento de semejante colaboración. Solamente él entendió la cosa así. Se trataba de un pobre hombre de vida y empleo oscuro, que figuraba, sin embargo, en un alto cargo de una agrupación religiosa. ¿No sería aquel punto de vista inspirado por el miedo a verse arrinconado o superado por otros más inteligentes y brillantes? La fórmula de San Pablo le sirvió admirablemente para "racionalizar" esta tendencia inconsciente. Un hombre tarado

con una pobreza psíquica teme todo lo que suponga iniciativas audaces, riesgos y aventuras. Por eso pide siempre el mantenimiento de los criterios estrechos, todo bien escrito y previsto por un reglamento. No comprenderá nunca la fórmula de San Juan de la Cruz: "Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley". Ni el "*Dilige y fac quod vis*", de San Agustín. Aquella disposicion en realidad es opuesta a la perfección, porque incluye el renunciamiento a lo heroico, que no está "escrito" ni mandado. Se mantiene siempre dentro de los estrechos límites de la prudencia de la carne. Nunca pedirá a las almas los caminos de la abnegación total, de la penitencia heroica, de la oración sin tasa y de los sacrificios extremados. En una palabra, es enemigo de los sublimes impulsos del Espíritu.

El examen de este primer punto nos ha ocupado demasiado y por eso voy a pasar rápidamente por los otros, en los cuales los dos elementos humano y divino, psicología y teología ascética, suelen tomar contacto.

II. *Mística natural, mística patológica y mística sobrenatural.* — No voy a detenerme en el examen de los fenómenos místicos, para discernirlos. Es un punto de contacto entre la psicología y la ciencia espiritual, que ha atraído siempre la atención de todos, médicos y teólogos. Lo que importa señalar es si lo que pudiera llamarse el "temperamento místico", indicando con ello la predisposición a padecer estos fenómenos, los explica algunas veces y si constituye una ayuda o un obstáculo para la vida espiritual de esos sujetos.

Dos puntos extremos podemos señalar con cierta claridad: 1.º Que la exagerada emotividad y sugestibilidad favorecen la provocación de fenómenos místicos. Mejor diremos: el carácter, predominantemente emotivo tiende a vivenciar místicamente sus experiencias religiosas. Conocemos la propensión de las personas histéricas a presentar estos fenómenos. 2.º La autenticidad del hecho

místico estriba en ser producido por la acción sobrenatural. Pero como el hecho místico se da en una determinada persona, con su especial temperamento, siempre tenemos que hablar de los dos factores, acción sobrenatural y psiquismo.

Si fuera posible tener simultáneamente ante nuestros ojos un éxtasis catatónico y Santa Teresa, ¿los distinguiríamos por la sola observación exterior? Probablemente no. ¿Cómo, entonces, calificamos uno de falsa mística y el otro de auténtica? En primer lugar, ya convendría examinar hasta dónde es legítimo hablar aquí de falsedad. El éxtasis del esquizofrénico es verdadero, lo mismo que el de la histérica y el de la santa. Falso es el éxtasis provocado, teatral, simulado. Los demás son verdaderos, pero de distinta valoración teológica. Solamente en un cierto sentido podemos decir que aquellos éxtasis provocados, más por la deficiencia mental que por el influjo de la gracia son falsos.

En todos estos casos, existen dos factores: el psiquismo del sujeto y la acción de una realidad exterior a él. En el enfermo esa realidad es su propia sugestión de creer que lo sobrenatural se le aparece — dejemos el caso siempre posible de que un enfermo pueda realmente experimentar una auténtica revelación o visión —, en el semi-enfermo, es decir en el propenso a lo extático, una sencilla experiencia religiosa, como algún momento de fervor, etc., puede dar lugar a la presentación del éxtasis. En una persona bien equilibrada, la fuerza de lo sobrenatural debe ser mayor para producirlo. Pero en todos ellos, ¿no es verdadera la experiencia?

Los criterios verdaderos de juicio, lo mismo en la Iglesia que en los autores de máxima autoridad, son siempre externos al hecho mismo, son las virtudes de los místicos, su actuación en la vida. "Yo creo en los éxtasis, si no van acompañados de un éxtasis de vida", decía San Francisco de Sales. Poco importa que se ta-

che a Santa Teresa de histérica y visionaria. Esa mujer clarividente y viril, que lleva a cabo una empresa gigantesca, que deja como herencia sus libros y sus conventos, que resplandece por las virtudes de una vida heroica nunca podrá ser calificada de enferma mental, aunque haya muchos extáticos por los manicomios.

Por eso, las normas de San Juan de la Cruz, máxima autoridad en la materia, místico por excelencia y tan profundo psicólogo como buen teólogo, seguirán siendo siempre las exactas. Verdadero menosprecio de los fenómenos extraordinarios y acentuación exclusiva de las virtudes interiores y exteriores.

Quiero decir con todo esto y como resumen, que pueden encontrarse fenómenos místicos, originados por una de estas tres fuentes: patológica, esto es, una perturbación mental auténtica; natural o sea una predisposición temperamental a vivenciar místicamente la vida religiosa; y acción intensa de lo sobrenatural. Para nosotros directores será casi imposible discernir, sobre todo en los casos intermedios, que son los más comunes, dónde comienza la acción de la gracia y dónde la predisposición psíquica. Pero no es necesario investigar demasiado, basta hacer caso a San Juan de la Cruz: quitar a las almas el excesivo gustillo a lo extraordinario, especialmente a esas almas más predispuestas y más amigas de ello y llevarlas al ejercicio de aquellas virtudes, en las cuales no es fácil la equivocación.

III. *Pruebas pasivas y desequilibrio mental.* — Este punto no es sino el reverso del anterior. Es la mística oscura, de prueba, dolorosa, contrapuesta a la gozosa. Y quiero recordar de nuevo que no intento resolver ningún problema, sino sencillamente plantearlo en los términos que la psicología moderna nos permite, y hasta nos obliga, a hacerlo. Medicina y Mística estaban separadas y, al intentar acoplarlas, presentan graves interrogantes.

He aquí uno de ellos: ¿Las "noches oscuras" de San Juan de la Cruz, a las que se ven sometidas las almas, en el proceso de su purificación, pueden ser diagnosticadas médicamente como trastornos mentales, cuando ofrecen síntomas que dan indicios para ello? Ante los cuadros presentados por estas almas, cualquier psiquiatra hablaría de un obsesivo o hasta de brote de esquizofrenia. Y puede serlo sin duda. No se ve gran inconveniente en aceptar que la prueba mística tenga los rasgos de una determinada enfermedad mental. El caso más extremado de esta mezcla de mísitca y patología mental es el del P. Surin, a quien se tomó durante mucho tiempo por un poseso y que hoy parece verse solamente como un enfermo, al mismo tiempo que místico y hombre de gran santidad.

Puede ser presentada la cuestión en sentido inverso. Dios permite que la persona adquiera una enfermedad mental, cuyos sufrimientos sirven de prueba purificadora. El desencadenamiento de una neurosis puede convertirse en instrumento providencial para limpiar los fondos más recónditos del alma. Lo mismo que las enfermedades orgánicas enviadas por Dios, no tienen por qué aparecer con una factura desconocida por los médicos. Una enfermedad recibida como respuesta a un ofrecimiento victimal, puede ser una úlcera de estómago o una litiasis biliar. No es raro encontrar, en ciertos libros espirituales y relatos de vidas extraordinarias, la referencia a estos padecimientos como "enfermedades desconocidas por los médicos", o que ellos eran incapaces de aliviar. Aparte de la veracidad de los hagiógrafos, siempre deseosos de acentuar lo extraordinario, nada tiene de extraño que los médicos de los siglos pasados desconociesen ciertos padecimientos — como no lo es tampoco en pleno siglo XX —, pero ello no debe dar pie para considerarlo todo como "cosa rara", como

si, siempre que la mística toca a la vida hubiera de adoptar por necesidad apariencias milagrosas.

Resumiendo, creo que nada pierde la alta valoración del mundo sobrenatural en el hombre, si en su encarnación concreta de cada caso y persona, lo estudiamos con los medios proporcionados por la ciencia médica moderna. Antes al contrario, conseguiremos así tender un puente muy necesario y conveniente entre estos dos mundos, el divino y el humano, y entre las dos disciplinas, enriqueciéndose y completándose cada una de ellas. Con esta actitud facilitaremos la santificación de la ciencia y de los científicos y llevaremos a nuestras disciplinas teológicas todo el prestigio alcanzado por la ciencia verdadera y seria.

IV. *La psicología del pecado.* — He aquí un tema, el último a que quiero aludir, cuya actualidad e importancia nadie ignora. Mucho se está haciendo desde el campo psicológico sobre esto, pero es necesario realizarlo también desde el teológico, de manera que se encuentren ambos intentos en una fórmula sintética y acertada del misterio.

El pecado no es algo solamente teológico. También se ha clavado en la propia naturaleza humana, desordenando sus pasiones, convertidas así en concupiscencias. Baruk y Hesnard han levantado todo un edificio psiquíatrico tomando como base el sentido moral uno y el pecado otro (5). No hay duda que pertenece a la psicología el descubrimiento y estudio de las alteraciones íntimas del hombre hacia el mal, pero pertenece a la teología dar la razón última de las mismas. Por este camino quizá podamos enhebrar en una visión de conjunto mil obras y pensamientos que se sienten atraídos por el

(5) H. Baruk: *Psichiatrie Moral* (París, 1950). A. Hesnard: *L'Universe morbide de la Faute* (París, 1949).

tema del hombre pecador y del pecado en el hombre. Kierkegaard, Nietsche, Bernanos, Green, Sartre y los otros existencialistas. Parece como si la situación inestable y amenazadora del mundo actual, encontrase un eco en el fondo del alma moderna, sintiendo que su pecado es la causa de todos los males. ¿Quién sabe si este tremendo sentimiento de angustia, que embarga al hombre moderno, no será el prólogo de un verdadero arrepentimiento que le vuelva a Dios?

El plano del sentimiento del pecado es el otro punto de visión importante. Los psicoanalistas han encontrado, como núcleo de muchas neurosis, el sentimiento patológico de culpabilidad y quienes no admitían la teología católica, envolvieron en su condenación a todo sentimiento de reproche interior contra una acción inmoral, es decir, dan por sentimiento de culpabilidad morboso hasta el sano remordimiento. Y necesitamos distinguir estas dos formas, de las cuales una es absolutamente sana y normal, incluso exponente de un equilibrio mental grande, y la otra, efectivamente, es patológica y perturbadora de la misma vida espiritual. Esta distinción no es útil solamente en el plano de la teoría, sino principalmente en la práctica del confesonario y de la dirección espiritual. El remordimiento sano es una disposición, utilísima y valiosa para el adelantamiento en la virtud, el sentimiento morboso de culpabilidad es un estorbo, que mantiene paradas a las almas en interminables escrúpulos y angustias.

Yo quisiera, como final, de esta deslavazada charla, hacer una invitación a quienes con mayor y mejor preparación que yo pueden profundizar estos problemas, cuya novedad quizá esté muchas veces más en la forma que en el fondo, pero que indudablemente la ciencia moderna los pone de nuevo ante el teólogo católico y que éste tiene el deber ineludible de estudiar con atención y tratar de resolver o al menos de iluminar.

PERFECCION Y CONTEMPLACION

Rvdo. D. Baldomero Jiménez Duque,
Rector del Seminario de Ávila

El problema de la perfección humana se puede plantear desde ángulos de visión diferentes, que abarquen y penetren más o menos exhaustivamente todo el complejo contenido que aquél comporta. Séanos permitido exponer nuestra manera de presentarle y resolverle para así poder después acercar al mismo la noción y problemática de la contemplación, que es el tema concreto y particular que se nos ha confiado.

* * *

Tratamos de la perfección cristiana sobrenatural del hombre. Por lo tanto queda descartado desde el principio todo planteamiento del problema que no responda a ésta su última realidad histórica. Lo advertimos no sin intención. El hombre de hecho no vive en estado de naturaleza pura, ni de naturaleza íntegra, vive en estado de naturaleza elevada, caída y reparada. Su perfección tiene que estudiarse y lograrse teniendo presentes el dogma de la elevación sobrenatural gratuíta del hombre, el del pecado original, y el de la redención tal como Jesucristo la ha realizado y aplicado a los hombres. El "humanismo" auténtico, ese cultivo del hombre para conseguir su perfección integral y relativa, no puede lo-

grarse más que en el cristianismo, que tiene en cuenta todos los datos de la realidad miserable y grandiosa a la par de ese hombre, y puede ofrecer al mismo tiempo los medios para alcanzar esos sublimes destinos que le completan y beatifican. La teología católica explica suficientemente cuál es esa realidad concreta y las posibilidades del hombre caído bajo el pecado y sus consecuencias, y cuál es la riqueza divina que por los méritos de Jesucristo puede participar y los elementos necesarios para conseguirla. Aquí damos por supuestas y admitidas todas esas nociones (1).

Recordemos brevemente y de un modo especial estos principios.

El fin extrínseco *cui* último del hombre es la bondad infinita de Dios en sí mismo. Es una necesidad metafísica la que lo impone. El fin extrínseco *qui* absolutamente último del mismo es la gloria intrínseca de Dios, tributada de manera objetiva y formal, puesto que se trata de una criatura racional en este caso. El fin *quo* último, definitivo e inamisible, es la unión sobrenatural con Dios en la visión del cielo por medio del "lumen gloriae" y dones que él exige. En fin *quo* relativo, puesto que se ordena a la consecución del anterior, amisible y perfectible, es la unión sobrenatural con Dios aquí en este mundo por la inhabitación de Dios en el alma por medio de la gracia santificante, virtudes teologales y demás dones concomitantes. Todo ello, repetimos, hecho posible por los méritos de Jesucristo aplicados a las almas por los medios que él mismo dejó establecidos (Iglesia, sacramentos...).

En la consecución y realización de esos fines encuentra el hombre a la vez, de una manera armónica, maravillosa, la de los fines intrínsecos que psicológicamente

(1) Sobre el *Humanismo cristiano*, cf. nuestro artículo en "Revista E. de Teología", 1952, cuad. 2º.

constituyen la esencia de su vivir. El fin intrínseco del hombre es la bienaventuranza sobrenatural, que incluye, desborda y supera, sobre las exigencias de la naturaleza, las ansias de felicidad natural que lleva entrañadas. Esta bienaventuranza sobrenatural en cuanto objetiva se identifica *materialiter* con el fin extrínseco, absolutamente último del hombre, con el mismo Dios, objeto necesario y suficiente de aquélla, pero bajo otro respecto formal distinto: la bondad de Dios en cuanto bondad para el hombre, o bondad de Dios relativa. En cuanto bienaventuranza sobrenatural subjetiva, o sea en cuanto posesión del objeto beatificante se identifica *simpliciter* con el fin *quo* extrínseco del hombre antes aludido. Este fin extrínseco, será último y definitivo también en los cielos; será relativo, ordenado hacia aquél, perfectible, mientras estamos aquí *in via*. Aunque esencialmente el mismo, en uno y otro estadio de su existir, las modalidades en que se envuelve su realización en gran parte varían, así como algunos de los medios que exige y necesita.

Fin del hombre: la gloria divina por la unión con Dios, en la cual encuentran al mismo tiempo su dicha, como consecuencia de hallar allí su perfección, ya que —y no entramos en la demostración filosófica del principio que damos por supuesta— *ultima perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis* (2).

¿Cómo, esto supuesto, plantear ahora el problema de la perfección humana en sí mismo? Pero antes anotemos todavía unas precisiones sobre la noción exacta de perfección.

(2) SANTO TOMÁS, *Summa*, I, 103, 1. — Acerca del fin del hombre, además de los lugares clásicos de la *Summa contra Gentes*, cf. SUÁREZ, *De fine hominis*, disp., III y IV (ed. Vives, t. IV), cf. J. RAMÍREZ, O. P. *De hominis beatitudine*, III (Salamanca, 1947).

El concepto de perfección, del concepto "perfecto" más concretamente hablando, se toma en general por casi todos los autores de la conocida definición de Aristóteles:

"Se llama perfecto... a aquel que, en su género, no puede ser sobrepasado en virtud y buena calidad" (3).

Perfecto es aquel a quien nada le falta, el que posee totalmente (*quoad substantiam et quoad modum)* todo aquello que según su esencia tiene que poseer. De una manera absoluta sólo es, evidentemente, perfecto Dios. En Él el ser, el existir y el obrar son una misma cosa, y, por consiguiente, de una manera necesaria y perfecta se logra su fin, que se identifica con su misma vida íntima, beata y gloriosa. Todo lo que hay de entidad en su perfección absoluta e infinita eso es Dios.

En los demás seres participados y finitos, la perfección tiene que ser por fuerza relativa. Pero dentro de esa relatividad, cabe hablar de perfección, en sentido análogo respecto de la divina, y en sentido directo (equívoco o unívoco) tratándose de criaturas. En este último caso, que es el que a nosotros aquí interesa, cabe distinguir realidades metafísicas diversas en esas criaturas que fundamentan los géneros supremos de distinción para los aspectos lógicos que cabe precisar en la noción de perfección y de perfecto. Santo Tomás (4) hace esta división tripartita: perfecto *in suo esse* o sea *secundum naturam, cui nihil omnino deficit in genere suo;* perfecto *in modo operandi* o sea *secundum virtutem quae ad aliquam operationem requiritur vel secundum virtutes* si al total operativo que pide aquella naturaleza se refiere; perfecto *in obtinendo fine vel ultimo vel intermedio determinato.* Fácilmente se comprende que si un ser es perfecto *quoad naturam et quoad virtutes* (o

(3) *Metaphys,* IV, 16.º
(4) *In metaphys,* V, 18, completado con *Summa,* I, 94, 1.

quoad virtutem si de algo concreto se trata nada más) es perfecto intrínseco y, por lo tanto, *ex se et in actu primo* consigue el fin a que se dirige. El no llegar a poseerle *in actu secundo* se deberá a causas extrínsecas que lo impidan o que no concurran a mover o a ayudar al agente según era necesario. Por lo mismo se entiende que es perfecto *quoad naturam et quoad virtutes* aquel que ha conseguido el fin a que aquéllas conducían. Es una profunda deducción metafísica de todo lo anterior. Razón magnífica tiene Santo Tomás cuando afirma: *Ultima perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis.* Quiere decir que nada le ha faltado de lo que *constitutive, integrative et exigitive* era necesario para la perfecta realización de su destino, que era por lo tanto perfecto. Si esa criatura es capaz de sensación al menos, a *fortiori* si es consciente, hallará en eso mismo su descanso, su felicidad correspondientes. Es una repercusión psicológica normal que se da en ellas.

* * *

Vayamos ahora al caso de la perfección del hombre que es el que tratamos, del hombre, animal racional, libre, elevado al orden sobrenatural.

Por lo anteriormente expuesto el planteamiento inicial no tiene ya dificutad ni duda. Por el fin del hombre y la manera de alcanzarle deduciremos en qué consiste precisamente su perfección y los caminos que a ella conducen.

Decíamos que el fin del hombre es Dios, la gloria de Dios, conseguida por la unión con Él en el cielo y en la tierra. Unión en la tierra como estadio preparatorio de la definitiva de la eternidad. Recuérdese la identificación real que de los fines intrínsecos y extrínsecos del hombre hacíamos *sub respectibus et formalitatibus* distintas. Podemos resumir con Suárez: *Item, sicut Deus*

ipse est finis ultimus objectivus, ita unio ad Deum est quasi finis ultimus formalis, seu consecutio ultimi finis (5). O sea el fin extrínseco que es el mismo fin intrínseco subjetivo según la nomenclatura que hemos antes empleado. Esta fórmula no es la última formalidad metafísica de la finalidad del hombre; ésta es la gloria de Dios *simpliciter*. Pero la única manera positiva de cumplirla es la unión con ese fin objetivo que ha de glorificarse, puesto que la noción metafísica misma de fin así lo dice. Digamos sencillamente: el fin del hombre será también, por consiguiente, según lo que antes apuntábamos: la perfección: la perfección del hombre consiste en la unión con Dios, que es la consecución de su fin. "*Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum,* que dice y repite Sto. Tomás (6).

Esta unión será definitiva y perfectamente lograda en los cielos. Es su estadio final. Unión inefable con Dios que en cuanto fin intrínseco subjetivo formal del hombre se esencializa metafísicamente en el perfecto conocimiento de Dios que hace posible el *lumen gloriae* (escuela tomista), o en el amor perfecto de Dios que de aquélla necesariamente se sigue (escuela escotista) o en ambos a la vez (escuela suareciana). Nosotros prescindimos aquí de esta debatida cuestión.

El hombre en el cielo ha conseguido la unión con su fin según toda la capacidad que de unión tenía en su naturaleza elevada al orden sobrenatural en el momento de terminar su período de prueba. Nada le falta de aquello a que tiene derecho, dadas sus posibilidades concretas. Quiere decir que *secundum quid est absolute* perfecto, aunque evidentemente respecto de Dios será tal de un modo analógico y relativo, como relativo será en comparación con la perfección de los otros bienaven-

(5) *De religione,* I, c. III (ed. Vives, t. XV).
(6) *In Boet. de Trinitate,* q. 2, a, 1 c.

turados, aunque todos igualmente poseen a Dios con la plenitud total, respectiva según sus distintas capacidades. Podría haber sido más si sus disposiciones hubieran sido más preciosas al morir, pero eso ya pertenece al mundo de los meramente posibles.

La unión con Dios en la tierra es en el fondo la misma que la del cielo. Y esa unión consiste en la inhabitación de Dios en el alma. Esa inhabitación — explíquese como se quiera su misterio — es la sustancia de la perfección del hombre, porque es la unión con ese Dios que es su fin y su total destino. Unión viva y real como la del cielo. Pero unión rompible por culpa del hombre, y en cuya intimidad puede crecerse, como en el fuerte apretamiento de un abrazo, hasta que se llegue a la patria eternal. Esta unión, insistimos, es de la misma naturaleza que la del cielo y hacia aquélla se ordena. Santo Tomás lo viene a decir cuando habla de que la gracia: "*Ninil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*" (7). De tal modo que la gracia y la caridad en cuanto hábitos (y son elementos necesarios como en seguida veremos para la unión) son los mismos aunque perfeccionados accidentalmente en el cielo por el *lumen gloriae* (gracia y caridad consumadas) (8). Se trata substancialmente de la misma unión; luego, como en el estadio celeste, en esa unión está también la perfección del hombre; pero con esa nota de relatividad

(7) *Summa,* II-II 24, 3 ad 2um; it, I-II, 69, 2.

(8) SALMANTICENSES, *De gratia,* disp. IV, dub. VI, n.º 107 ss. dub. VII, n.º 141. No nos detenemos en más comparaciones entre la unión del cielo y la tierra. Comparando entre las almas distintas la unión de un bienaventurado puede ser menos perfecta que la de un viandante todavía (recuérdese a la Sma. Virgen por ejemplo aunque sólo fuese en el comienzo de su carrera). La de una misma alma en el momento de morir y después, sustancialmente será la misma. Pero en todo caso el modo es diferente: las cualidades y las condiciones de la unión del cielo revisten un conjunto de accidentalidades especiales del todo, que la envuelven en un esplendor único.

indefinida propia del camino, en el que siempre se puede y se debe progresar hasta llegar al término. Relatividad de un desarrollo indefinidamente posible de aumentar dentro de la relatividad total de la perfección de cada hombre comparativamente a los demás y a *fortiori* a Dios mismo.

La perfección relativa y progresiva del hombre sobre la tierra está, pues, en su unión más o menos penetrante con Dios, en que la inhabitación de ese Dios en el alma esté más o menos intimada. Por eso Santo Tomás al hablar de aquellas almas avanzadas en los caminos de perfección — esos que situamos en el grado de perfectos — pone como nota característica de las mismas y como su quehacer principal: "*ut Deo inhaereant*". "*Perfecti etiam in charitate proficiunt, sed non est ad hoc principale eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant*" (9). Y San Juan de la Cruz llama al "alto estado de la perfección": "unión del alma con Dios" (10).

¿Por qué no insistirán más los autores en subrayar esta inhabitación misteriosa como en la verdadera realidad de lo que constituye el fin y por tanto la perfección del hombre? Las almas santas terminan todas por el culto especial de este misterio.

Todo lo que llevamos dicho contempla el problema de la perfección del hombre desde un plano puramente metafísico, transcendental. Pero esa unión con Dios ¿cómo se realiza?, ¿con qué elementos cuenta?, ¿cuáles son sus constitutivos físicos en los cuales por consiguiente habrá que situar también físicamente la perfección del hombre?, ¿por qué medios se aumenta cuando se halla en el estadio progresivo de aquí abajo? El problema así planteado es completo y difícil de estudiar.

(9) *Summa,* II-II, 24, 9 ad 3um.
(10) *Subida,* argumento.

Santo Tomás y con él todos los autores unánimemente hablan en este sentido de la caridad. No citamos textos por ser tan conocidos. Véase en la *Suma* q. 184 de la II-II a. 1, y el c. 1.° del opúsculo *De perfectione vitae spiritualis*. El término medio de su argumentación es siempre el mismo; la perfección está en la consecución del fin, que en este caso es la unión con Dios y la caridad es la que une. Ergo... *principaliter... simpliciter* (opúsculo citado) *specialiter (Suma)* en la caridad está la perfección. (Los adverbios que emplea se explican mutuamente.) Ello es ciertísimo, pero habrá que distinguir y precisar.

Porque en primer lugar el acto de caridad de suyo, *precisive* en sí mismo, no proporcionaría más que una unión intencional como acto, sobrenatural, sí, pero de la voluntad al fin en cuanto acto humano. Por amar actualmente a una persona o a un objeto estos no se hacen presentes al amante de una manera real o física. Y la unión con Dios de que se trata es real. Quiere esto decir que si hablamos de la caridad habrá que atender principalmente a la caridad en cuanto hábito, y éste además como hábito inseparablemente unido y paralelo al de la gracia.

La gracia santificante o habitual — explíquese como se quiera también su último constitutivo metafísico — es una participación por semejanza analógica, pero física, real, accidental de la vida misma de Dios, con veces de naturaleza sobrenatural en el alma. Hábito entitativo según esto último. Todo hábito dice relación *primo et per se* a la naturaleza, a la cual determina y perfecciona accidentalmente como una forma. Pero la naturaleza es la sustancia en cuanto principio remoto de operación, es el ser mismo en tensión hacia el acto, y en orden, digo, a esa operación, cuyos principios próximos son las potencias, en orden a esa operación, el hábito dispone a esa naturaleza (hábito entitativo) a esas

potencias (hábito propiamente llamado operativo). O sea, si el hábito dice relación directamente a la naturaleza y por consiguiente indirectamente a la misma operación, se llama entitativo, si por el contrario directamente dice relación a las potencias, principios próximos del operar, situándolas en el acto primero de la operación, y por consiguiente dice relación más remota a la naturaleza se llama operativo. La gracia, supuesto lo que es la gracia, es evidentemente un hábito entitativo sobrenatural. Los principios próximos de operación del alma así elevada, sobrenaturalizada por la gracia, correspondientes a esa como nueva naturaleza, son las virtudes teologales que informan las potencias de esa alma: entendimiento y voluntad.

Esa gracia habitual es el fundamento de la presencia especial de Dios en el alma. El don creado de la gracia, misteriosa vida divina reververada vitalmente en el alma, encendida allí por una acción inmanente del Dios inmutable que tales efectos produce *ad extra* de sí misma, ese don creado va así física e indisolublemente unido a la unión del Dios inhabitante.

El proporciona la base para la unión. El puede decirse en cierto modo unión. Pero ella exige la compañía de sus potencias próximas de operación, que son las virtudes teologales, en particular de aquella que, al menos aquí sobre la tierra (11), más ha de servir inmediatamente, operativamente para la unión, que es la virtud infusa habitual de la caridad. Juntas, constantemente unidas, progresivamente unidas, fundamentarán la unión, constituirán los elementos físicos sustanciales exigitivos de la unión por inhabitación, con la ayuda complementaria de las otras virtudes (infusas) y de los Dones del Espíritu Santo, así como en el cielo ("*charitas nunquam excidit*" I Cor. 13, 8) sin la

(11) Cfr. Sto. Tomás, *Summa*, I, 83, 3.

fe y la esperanza, pero con el "lumen gloriae" y los Dones serán el fundamento consumativo de la unión. Es lo que Santo Tomás parece venir a decir en estas frases luminosas, en que considera como dos aspectos distintos de la gracia hábito entitativo pero como hábito al fin remotamente operativo a la vez. Nótese ese advertir que asimila a Dios, que une con Dios como primer cometido de la gracia en sí misma. "*Dicendum quod gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali secundum quam Deo similatur, unde et vita animae dicitur. Secundo, perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes, sicut vires ab essentia, quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per hábitum*". (12). Y este otro texto bellísimo: "*Unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus; et ideo talis unio est per gratiam habitualem in quantum operatio perfecta procedit ab habitu*" (13). Podríamos resumir diciendo que la gracia tiene fuerza unitiva en el orden de la naturaleza del ser; pero en el de la operación sólo *radicaliter,* y la caridad habitual *formaliter.* La unión estrecha y en cierto modo mutuamente completiva de ambos hábitos es la que forja y exige la unión.

Pero esa unión — inhabitación de Dios en el alma, que presupone y desborda la llamada presencia de inmensidad en toda criatura — es una unión capaz de intensificarse. ¿Cómo se intensifica? ¿cómo se aprieta y perfecciona?, ¿cómo por consiguiente el hombre se perfeccionará a sí mismo consiguiendo más y mejor su fin: esa unión divina? Cierto, ese ejercicio de las virtudes hará el milagro principalmente el de la caridad

(12) *In III Sent,* disp. 13, art. 1.
(13) *Summa,* III, q., 6. a. 6 ad 1um.

"vinculum perfectionis" (Col. 3, 14). Los hábitos son *ad operandum*. Y obrarán en este caso bajo el concurso de las gracias actuales y utilizando el elemento de la libertad el hombre. Esa actuación aumentará los hábitos. El mérito de esas obras hechas en gracia y en caridad, harán que Dios acrezca eficientemente esos mismos hábitos que las producen. Y así crece la unión. Es un círculo dichoso. Pero ¿a dónde ponemos el acento: en los hábitos o en los actos? ¿Según esa caridad actual o según la habitual en sí misma? Passerini, O. P., prefiere en la caridad actual (14). Suárez, aunque poco claro y enérgico, en la habitual (15). Nosotros nos inclinamos a esto último por razones que dimos en otra ocasión, y que ahora no vamos a repetir, pues no son del caso (16).

Concluyendo que la perfección hay que ponerla primariamente en los hábitos y en su actuación a la vez, pero en el desarrollo progresivo de los hábitos infusos de gracia y caridad, que son los que de una manera física, constante unen con Dios, y que son los que como tales continúan en el cielo; secundariamente en el ejercicio actual de la caridad que elicitivamente e imperativamente (actos de las otras virtudes) vaya penetrando toda la actividad humana aquí en la tierra para ordenarla así lo mejor posible al servicio de su fin: la unión glorificante con Dios, en cuyo estadio definitivo de los cielos el acto de caridad será permanente, constituirá con los hábitos la coronación de la unión.

Esa unión con Dios y perfección del hombre que constituyen primariamente los hábitos de gracia y cari-

(14) *De statibus perfectionis* in q. 184, a. 1.
(15) *De statu perfectionis,* l. I. c. IV, n.º 4 ss.
(16) Cf. nuestro artículo: *En qué consiste la perfección cristiana,* en "Revista E. de Teología" (1948), p. 617 ss.

dad, ofrece el aspecto más estático de la misma. Definitivamente estático en el cielo, progresivo sin embargo aún sobre la tierra. Pero siempre se tratará de un aspecto de la perfección que podemos llamar físico y óntico, así como a la unión con Dios que implica. Los hábitos son *ad operandum,* es verdad, y en este caso también. Esa operación constituirá el aspecto más dinámico de la perfección, la que podríamos llamar ética o moral (17). Es la caridad exigiendo la vida de la fe y de la esperanza, imperando y valorizando el ejercicio de las virtudes morales, ayudada muchas veces por la influencia de los Dones, llevando toda la actividad humana a la unión con Dios, al fin de toda ella. La perfección es una plenitud. *Operari sequitur esse.* La perfección ética o moral es una exigencia de la física u óntica, el acto segundo del acto primero, ambos unidos por un mismo objeto formal que los especifica juntamente, y ambos creciendo indefinidamente en la misma intensidad y proporción mutua. A más fina y universal actuación, más intensidad en los hábitos; a más perfecto desarrollo de éstos, más valiosa y perfecta actuación (18). Esa actuación puede cifrarse prácticamente en cumplir con la mayor fidelidad posible la voluntad de Dios. Es la consecuencia necesaria del auténtico amor. Y así se armonizan perfectamente los tres planos, que en verdad son tres aspectos de una misma sencilla realidad. La perfección del hombre consiste en la consecución más lograda posible de su fin, que es Dios, la unión con Dios, la glorificación de Dios. (Plano metafísico). Esto se logra principalmente por la caridad inseparable-

(17) Cf. algo de estas distinciones que él denomina: natural y moral en ALVAREZ DE PAZ, S. I. *De vita spirituali* part., I, l. III, c. l.

(18) De cómo se desarrollan y crecen los hábitos infusos nada decimos ni discutimos. Basta para nuestro intento el hecho, indubitable sin más.

mente unida con la gracia habitual, se consigue por el amor sobrenatural — tendencia hacia Dios — lazo de unión. (Plano físico). Al actuar el amor procurará con todas sus fuerzas hacer la voluntad del Dios a quien ama y sirve. (Plano ético o moral).

La perfección consiste en la unión con Dios. La perfección consiste en la caridad. La perfección consiste en cumplir la voluntad de Dios. Todo es verdad y en el fondo es lo mismo.

La contemplación, ¿qué papel juega para la consecución de esa perfección sobrenatural del hombre?

* * *

La contemplación, por superficialmente que se la considere, y así lo hacemos de momento, es un hecho psicológico humano. Pues de contemplación humana tratamos y no de otra, ni de contemplación humana en condiciones distintas a la actual situación histórica del hombre, aquí, sobre el campo de esta vida terrena. Es un hecho que se presta por consiguiente fácilmente al análisis. Intentémosle.

¿Qué entendemos por contemplación? Desde luego, una consideración elemental sobre la misma, piensa siempre en un conocimiento. Y en esto están de acuerdo con el vulgo todos los psicólogos también: se trata de un acto del conocer, al menos radicalmente. "*Ipsum contemplari est quidem motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus.*" (19).

Pero es un conocimiento de dimensiones especiales y típicas. Prescindimos desde luego del conocer sensible y por tanto de la contemplación que en ese campo pueda darse. Recordemos en primer lugar que el modo connatural de actuar la inteligencia humana en este mundo

(19) St. Tomás, *Summa,* II-II, 179, 1 ad 3um.

es el discurso, el raciocinio abstractivo por oposición a la intuición o simple mirada. Nuestro conocimiento intelectual ordinario actual descompone intencionalmente al objeto para hacerlo a su manera suyo, para establecer con él esa comunión radical en el orden del existir, que tiene su fundamento en la comunión posible en el orden del ser. Por eso, la "especie" en términos escolásticos, la "especie expresa" del objeto que formamos nos da objetivamente, aunque a distancia, la realidad del ser que conocemos. Pero es descomponiéndole, desmontándole, abstrayéndole, a través de una "especie impresa", elaboración de nuestro telar intelectivo.

Pues bien, todo ese movimiento cognoscitivo puede desembocar en una manera de contemplación. Por una serie de actos discursivos unificados, de asociaciones simplificadas, como preparación previa, por medio de una abstracción penetrantísima, se llega a una especie de conocimiento intuitivo de una verdad, de una idea, de un principio; se llega como a la entraña del concepto formado. Esta contemplación es, pues, el término de un proceso racional, una simplificación del mismo, una como penetración del sujeto en el objeto conocido a través del concepto. Conocimiento mediato por consiguiente a pesar de todas sus apariencias de inmediatez. Pero conocimiento que no es un vacío, una negación, un empobrecimiento, sino al contrario, una síntesis concentrada, un enriquecimiento precioso. Conocimiento que se acompaña ordinariamente de otra nota típica: suele ser un conocimiento sostenido, no de un instante, aunque un momento que fuera de intuición merecería ciertamente el nombre de contemplación sin más condiciones. A este conocer intuitivo, de que venimos hablando, frecuentemente en un acto durable, de un objeto, de una verdad, puede aplicarse de algún modo la genérica definición usual de contemplación: *Simplex intuitus veritatis.*

Es más, al mismo proceso preparatorio e incoativo y hasta a los elementos extrínseco que le ayudan, como la lectura, la meditación, la consideración, etc., se da muchas veces el nombre de contemplación en un sentido largo, pero no infrecuente, en los tratadistas medioevales, por ejemplo: "*Humana vero studia, quae ordinantur ad contemplationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam*" (20), dice Santo Tomás. Y "*ultimus autem contemplativus actus est ipsa contemplatio veritatis sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis*" (21).

Cuando se trata de los primeros principios, de las verdades abstractas, el proceso discursivo termina de un modo especial en ellos. Se habrán adquirido como sea, al contacto con la realidad que se empezó, ofreciendo por los sentidos, y cuyo roce despertó las luces naturales latentes en el fondo del alma, pero, una vez conocidos su realidad y su verdad, están presentes al alma de una manera evidente e inmediata. Una visión intelectual de los mismos se presenta así a esa alma, que los contempla y los ve verdaderos con la luz innata que le alumbra. Estas verdades y principios son por sí mismos esas mismas realidades conceptuales, producto inmanente del alma, presentes a ella, pero cuyo valor objetivo en sí mismas intuye, y cuyo fundamento real transcendental habrá que buscar fuera, pues ellas mismas están haciendo referencia a Otro a quien indirectamente por lo tanto vienen a descubrir.

¿Pero podría haber un conocimiento intelectual inmediato, un conocimiento que fuera estrictamente visión intelectual de un objeto concreto existente? El *simplex intuitus veritatis* tendría aquí su más exacta realización. La contemplación sería más directa y más pura.

(20) *Summa,* II-II, 179, 2 ad 3um.
(21) *Summa,* II-II, 183, 3, y 3 ad 1um

¿Puede darse en este sentido contemplación, en nuestro actual y natural conocer intelectual? Esta contemplación de poder darse, sería una verdadera comunión existencial con el objeto, un sumergirse en su presencia, una auténtica intuición y experiencia del mismo. Inmediatez, sin distancias, sino, en cierto modo, alteridad entre sujeto y objeto, sin concepto ni objetivación del mismo. Por consiguiente, un amor en sentido metafísico, al menos tendría allí que darse. Y la contemplación desbordaría así inevitablemente lo meramente nocional y cognoscitivo.

Este último modo de contemplación a que ahora nos referimos, supone como objeto de la misma el singular existente, concreto. Lo abstracto en cuanto tal no existe. Pues bien esto puede darse y se da. Ello tiene lugar desde luego en el caso del conocimiento que el alma tiene de sí misma. Según el conocido análisis de Santo Tomás el alma posee una percepción habitual, inmediata, en potencia, de su realidad. Un acto después de conocimiento intelectual sobre un objeto cualquiera, actualiza esa percepción habitual que el alma de sí misma ya tenía. Al sorprenderse a sí misma como acto, en esa dimensión dinámica que tiende hacia algo, una sencilla reflexión le hace llegar a las raíces de su propia sustancia, le descubre la conciencia habitual que dormía en potencia en el fondo, y el alma se conoce, se experimenta a sí misma directamente, inmediatamente, sin especies famosas (22). Pero en este caso sujeto y objeto son el ser mismo, la cosa misma.

¿Puede darse esto en alguna otra ocasión, cuando aquellos sean distintos? Se trata de conocer lo concreto, de contemplar al ser existente o en acto, por consiguiente de captarle en su misma vibración actual, sin

(22) *Summa,* I, 87, 1; *Contra gentes,* III, 46; *De veritate.* X, 8.

arrancarle de su misma limitación singular, individual. Diríamos, se trata de coger su propio latido, esa "forma" que es la presencia del fin en su movimiento hacia el mismo, y que se esconde en lo más íntimo del ser, siéndole. Si lo aprehendemos como en reposo, en su pura descarnada esencia, ya interviene la abstracción, le universalizamos y el conocimiento que nos queda del objeto concreto es mediato, en el concepto que formamos del mismo. Pues bien, ese contemplar de que ahora hablamos, en nuestra posibilidad actual de conocer resulta imposible, según la tradicional epistemología tomista, de acuerdo a su vez con los datos de la psicología más empírica, que no sólo idea, sino imagen además, requiere para adquirir conocimiento de todos esos procesos experimentales, y que pide reflexión extricta para llegar al conocer indirecto y secundario de lo singular material, que por ser material — no por ser singular — se hurta a la mirada inmediata y directa del intelecto (23). Ni se puede recurrir al amor metafísico, suprasensible, para tratar de explicar esa aprehensión con exclusión de la idea. Es cierto que "*vis appetitiva movet intellectum ad exercendam operationem contemplationis*" (24). El amor es un movimiento hacia algo, que puede ser ciego, innato si se quiere, pero que de suyo no crea su objeto, sino que a lo sumo ayuda a formar un objeto inmanente al sujeto, que será creación de su sueño o que responderá intencionalmente a una realidad distinta que descubrirá el alma por otros caminos.

En conclusión, que naturalmente tenemos la contemplación intelectual de los primeros principios, conceptual también desde luego, término de un proceso todo lo rápido y fácil que se quiera pero proceso intelectual

(23) *Summa*, I, 86, 1; Cf. L. Roy, S. J. *Lumiére et Sagesse* (Montreal, 1948), p. 55 ss.
(24) *Summa*, II-II, 180, 1 ad 3.

al fin y discursivo, aunque una vez adquirido es una verdadera visión de aquellas verdades en cuanto verdades. La luz intelectual del alma los contempla directamente como tales verdades en la realidad formulada de sus conceptos.

Después nos queda esa contemplación directa que el alma puede haber de sí misma.

Y finalmente la contemplación que está en el término del estudio racional, discursivo, de un objeto cualquiera, desde una perspectiva filosófica o estética o la que sea. Una simplificación de los esfuerzos del entendimiento por penetrar ese objeto, pero simplificación cognoscitiva que siempre será por conversión a los fantasmas según la clásica frase, en sus "especies" conceptuales y hasta imaginativas, esto último en muchos casos al menos. Allí como en un espejo contemplará a ese objeto como pueda. Otra contemplación más inmediata del concreto existente parece no se puede dar en nuestras actuales circunstancias.

Como se ve, esa contemplación o conocer simplificado es un problema psicológico sin más. Que por lo tanto no puede reducirse a un principio metafísico, no puede encasillarse en una rígida definición como en un corsé hecho a la medida. La realidad psicológica es siempre plástica. ¿Que a esto no se quiere llamar contemplación, ni visión, ni experiencia? Sea. Pero entonces renunciemos a encontrarnos con algo que en el orden natural pueda llamarse contemplación, fuera de ese caso de excepción del alma ante sí misma, y, si se quiere, de la contemplación especial pero abstractiva de los principios y verdades primeras que el alma con su luz propia como evidentemente verdaderos conoce. Y nada más. No olvidemos que la noción misma de visión se ha trasladado metafóricamente del mundo de los sentidos, que es donde única y propiamente se da aquí abajo visión.

Sin embargo, tratándose de Dios, ¿no podría tenerse un conocimiento natural del mismo, una verdadera contemplación natural? Tendríamos un existente concreto conocido por una especie de visión o por una experiencia directa de otro género al menos. El tema es de inmensa actualidad. No podemos más que indicarle. El plantea, mejor dicho, centra, el problema de la posibilidad o no de una mística natural.

El alma tiende ciegamente hacia Dios. Hay en ella una nostalgia innata de lo divino. Es el amor metafísico. Este deseo obscuro lo crea en ella su semejanza intelectual con el Dios que es Inteligencia. Es la huella intelectual de Dios grabada en ella y que a Dios la lleva. El semejante que tiende al semejante. "*Omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem*" (25). Más todavía la criatura intelectual porque es intelectual. "*Inteligere igitur Deum est ultimus finis omnis intelectualis substantiae*" (26). Esa tendencia ciega, ese instinto natural del ser del alma hacia el Ser, sirve para descubrir a Dios. Porque al conocer el alma así misma de aquel modo directo que decíamos, ella descubre sus raíces más hondas, su contingencia, el vacío insondable, el abismo sin fondo de su propia nada. Este conocer su ser limitado, contingente, y por ende dinámico, en tendencia hacia el Absoluto, hacia el Ser, haría que el alma descubriese en ese mismo conocerse, juntamente con él, el deseo ciego que la empuja y la atrae, y así en seguida, directamente, la religación que con el Ser, que con el Infinito, con lo que llena ese vacío suyo, y explica su existir y su ser todo, la une y la hace. En el fondo más íntimo de sí misma se sentiría participación del Ser, Inteligencia pura, que ónticamente transciende todo lo que ella es. Al conocerse ella le conocería al mismo tiem-

(25) *Contra gentes*, III, 24.
(26) *Item*, 25.

po a Él. Y tendríamos una experiencia al menos negativa de Dios, una especie de contemplación natural del mismo. Plotino, San Agustín, Santo Tomás, el Beato Ruysbroeck, Gratry, algunos existencialistas modernos... ¿no dicen algo de esto con diversos matices?

Sea lo que quiera, parece sin embargo, que un raciocinio o una serie de raciocinios, por sutiles que sean se entrelazan en ese proceso subjetivo tan sencillo en apariencia, los cuales van llevando al descubrimiento del Ser, del Dios transcendente y personal, y sin los cuales el paso es imposible, aunque no negamos ese rumor o tendencia ciega de lo divino, que al contacto con otras realidades, la del alma la primera, ayuda a que se haga la idea de Dios en ella. La idea de Dios, que es lo que conocemos, no al Dios mismo. Idea, que a lo sumo podemos conceder, surge en nosotros por ese choque del alma con la necesidad viva y metafísica que de Dios descubre en sí mismo. ¿Se quiere llamar a esto experiencia negativa de Dios? Llámese en buena hora. Pero ciertamente no se trata de un conocimiento directo de Dios, el cual ni se ve, ni inmediatamente se deja palpar en sí mismo (27).

Pero esto es una cosa, y otra que en el conocer racional que podemos tener de Dios normalmente en esta vida, no se pueda llegar a una especie de contemplación psicológica en ese sentido de que hemos hablado tantas veces: simplificación, afinamiento, como término de un proceso de estudio, de análisis negativo o positivo de los reververos, de lo divino que puede captar nuestro entendimiento. Eso, que tuvo su origen oscuro en aquel amor metafísico primero, puede llevar a un amor, natural también como el conocimiento que lo provoca, y así conocimiento adelgazado y fino y amor co-

(27) Cf. nuestro artículo: *Existencialismo y Mística,* en "Revista E. de Teología" (1950), p. 83 ss.

rrespondiente juntos, dan la impresión de una inmediatez de Dios, de una mística natural si se permite así llamarla. La cosa es sencilla y relativamente pobre también.

Vayamos al orden de lo sobrenatural. Nuevos elementos intervienen ahora en nuestra actividad psicológica. Dios nos equipa para vivir v actuar a lo divino. ¿Qué contemplación puede darse en esta nueva situación del nombre?

Ahora tenemos gracia santificante, virtudes infusas teologales, Dones del Espíritu Santo, gracias actuales... La presencia de Dios en el alma, es decir, la unión óntica del alma y de Dios reviste caracteres específicamente distintos. Es una presencia especial, que presupone e incluye *eminenter* la presencia de inmensidad, pero que la desborda totalmente de tal modo que Dios se ofrece como objeto de conocimiento y de amor al alma, que le gozará como tal, aprehendiéndole por el medio inmediato de las virtudes de fe y caridad principalmente. Pero ocurre, que estas virtudes, aun siendo como son entitativamente sobrenaturales y también su actuación en sí misma, en cuanto al modo de actuar revisten maneras humanas, iguales en este aspecto a las de la restante actuación natural de nuestras potencias. Resulta así que la fe conoce a Dios por el testimonio de Dios, conoce la vida íntima de Dios revelada por Dios presente en el alma, pero esto de un modo humano y por consiguiente de una manera mediata, intencional, por medio de imágenes, de ideas y conceptos distintos. No se ve a Dios; Dios sigue siendo en gran medida el Dios escondido. El análisis del acto de fe no transciende esos modos. San Pablo sólo pone la disyuntiva terminante: ahora, aquí sobre el camino *per speculum in aenigmate,* después en la otra vida, *tunc autem facie ad faciem* (1 Cor., 13, 12). Ahora, en conceptos, *in verbo mentali,* después la visión facial directa. El Apóstol no hace dis-

tinciones dentro del mundo de la fe. Es que la fe permanece tal hasta el momento de la visión del más allá.

Toda oración que se realice así en el ámbito de la fe sin más añadidos revistirá por lo tanto esas características. Será conceptual, es más, normalmente hablando, de un signo más o menos discursivo. Es cierto que ese discurso podrá irse simplificando en gran medida, pero nada más. Visión, conocimiento directo del Dios creído, no se da.

Pero la caridad une realmente con ese Dios que allí se esconde. La virtud infusa de la caridad junto con el hábito infuso de la gracia fundamentan la presencia misteriosa de Dios en el alma, y la presencia de Dios infunde y hace a la vez esos dones. El acto de caridad no tiende en el vacío. Su objeto está allí y el abrazo por consiguiente no es meramente intencional, sino a su manera real, óntico. De hecho él estrecha la unión. Ese amor ¿no despertará más y más el conocer, y lo hará penetrante, contemplativo? La oración afectiva ¿no es contemplación? Sin duda, servirá mucho el amor para simplificar el acto de fe, le envolverá en su calor, dará la impresión de una experiencia espiritual del Dios amado, quizá la ofrezca de alguna manera (luego volveremos sobre esto), pero no se rompen los velos. La caridad sigue por los caminos que abre la fe aunque los prolongue y los penetra con su afecto. El amor ayuda al conocer y le afina y le ensancha. Pero en definitiva no le sustituye. La caridad abraza a un Dios envuelto en el misterio. Y no lo olvidemos la contemplación por más amorosa que ella sea, es siempre, al menos fundamentalmente, un conocimiento, un acto intenso del conocer.

Pero tenemos además los Dones del Espíritu Santo. Su actuación viene en ayuda de la actuación humana de las virtudes. El modo humano del obrar de aquéllas queda superado por el modo divino del obrar de los Dones. Dones que son hábitos dispositivos

y operativos a la vez, por algo son hábitos (27 bis). Que preparan la docilidad del alma para la recepción de las gracias divinas, que ponen en ella ese como instinto divino que mueve al alma para ejercitar bajo su luz las virtudes, que así actúan con esa nueva modalidad rica y preciosa (28).

Quiere decir que el conocer de la fe y el amor de la caridad, que la oración que se haga en estas condiciones, bajo la influencia de la actuación de esos dones que particularmente sirven para ello: el de la Inteligencia y el de la Sabiduría, será una oración y una actuación de conocimiento amoroso, particularmente vivo y penetrante, en que el objeto, Dios y los misterios divinos, se ofrecen al alma, de una manera fácil, simplificada, penetrantísima. Los discursos, la multiplicación de afectos, los recursos humanos de antes se habrán abandonado. Es el conocimiento sapiencial de que habla tantas veces Santo Tomás por oposición al conocimiento común de la fe. Es la oración sapiencial que dice el mis-

(27 bis). Digo: dispositivos y operativos. Porque no veo dificultad en que un hábito pueda cumplir a la vez ambas funciones. STO. TOMÁS esto viene de hecho a decir de los Dones. Véase cómo habla al ir comparando Dones y Virtudes en las cuestiones 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139 de la II-II y lo que dice en la q. 68, de la I-II harto conocida. Todo hábito *primo et per se* hace siempre referencia a la naturaleza a la que completa y perfecciona como forma accidental de la misma; y hace referencia directa o indirectamente a la operación, como antes en el texto decíamos.

Queremos advertir también que en nuestra exposición del problema místico importa poco lo que se piense y opine sobre algunas cuestiones referentes a la teología de los Dones discutidas todavía entre los autores. Unicamente nos interesa que los Dones actúen intensa y desbordadamente en la vida del alma, haciéndola vivir ya de una manera casi habitual y permanente *sub ductu Spiritus Sancti.* Es el estado místico o vida mística. Y nada más.

(28) STO. TOMÁS, *III Sent.* 34, 2, 1; *Summa,* I-II, 68.

mo en alguna ocasión (29). Es una oración contemplativa.

Un conocimiento por connaturalidad que el amor hace y que sirve espléndidamente para el amor. Movimiento metafísico y psicológico a la par, causa y efecto de la contemplación.

Contemplación, acto de fe y de caridad, hecho bajo la influencia de los Dones de Sabiduría y de Inteligencia. Pero aquí en el estadio terrestre siempre será un acto de fe, del que se beneficia, por aquellas ayudas de los Dones, la caridad que une con Dios. Ese amor vivo dará una impresión de inmediatez cada vez más intensa, unirá de hecho cada vez más con Dios, le hará gustar, experimentar de algún modo al alma, a través de sus Dones, en sus toques magníficos, quizá en su sustancia misteriosamente actuante en nosotros. Pero en cuanto conocimiento seguirá sin transcender el campo de la fe, y por ende sin transcender su intencionalidad, los velos y conceptos en que aquélla se ofrece. Es más, seguramente, muchas veces al menos, hasta con una franja imaginativa, sutil, y por referencias despertada, pero que acompaña casi siempre o siempre a nuestro actual conocer conceptual. El mismo San Juan de la Cruz así lo supone por más descarnado que nos pinte el conocer de la contemplación infusa (30). Pero de todo esto hemos hablado largamente en otra ocasión (31).

Quiero decir que esa contemplación aquí posible no es visión. No es contemplación por lo tanto en aquel

(29) *IV, Sent,* 15, 4.

(30) *Subita,* II, 23, 26. La inteligencia de verdades desnudas, las cuales "*ellas mismas son la misma unión*". Pero léase todo el capítulo 24, que es doctrina común a todos los problemas tratados después.

(31) Cf. nuestro artículo: *Existencialismo y Mística,* en "Revista de E. de Teología", antes citado.

sentido más estricto de la misma. Santo Tomás es constante en esto, y ello responde a su pensamiento general sobre el conocer humano. Su teoría del rapto ante los casos de San Pablo y Moisés es una salida para explicar una excepción que San Agustín le ha impuesto. Es una casi apelar a la potencia absoluta de Dios. Aquel conocimiento como intuitivo de Dios, pero de fe en definitiva, que consiguen los Dones, será un conocimiento de simplificación, que está en el término de la ascensión del alma, según la libre voluntad de Dios se incline sobre ella con sus gracias y la generosidad del alma vaya respondiendo a las misericordias divinas. Porque, entiéndase bien, la causa de esa contemplación no es el esfuerzo natural del hombre, son las gracias actuales divinas, pero ahora preciosísimas, que al mover a los Dones hacen caer al conocer de la fe y al amor de la caridad en esa sencilla contemplación, dolorosa o deliciosa en sus repercusiones psicológicas más superficiales.

Ni perdamos, sin embargo, de vista lo que el natural según sus disposiciones propias puede aportar o no de facilidad para esa contemplación sobrenatural divina: la misma gracia se prepara a veces sus caminos, para después libérrimamente en definitiva siempre, hacer su obra de amor. Pero sin necesitarse. Sobre una naturaleza la más difícil e inquieta, puede sin embargo lucir, siempre que ella quiera, su avasallante poder. La ascética de las virtudes morales servirá a su vez como preparación normalmente necesaria para aquella contemplación (32). Pero la fuerza de las gracias divinas puede superar y supera en ocasiones raras la misma deficiencia de dominio que aún tengan aquéllas. Lo corriente sin embargo, es lo contrario, como más armónico y más connatural con la providencia ordinaria de Dios en la empresa de nuestra perfección sobrenatural.

(32) *Summa*, II-II, 180, 2.

Para terminar todo esto podemos hacer nuestra la descripción que de esta contemplación sobrenatural hace Tomás de Jesús, con tal de que esa casi desnuda verdad de que habla la entendemos así: simplificación delgadísima de recursos humanos, penetración por el amor vivísimo, inteligencia y sabiduría divinal del Dios presente y escondido en el alma: "*Puram contemplationem appello eam in qua mens cum fuerit a vitiis expurgata, a passionibus defoecata, in charitate stabilita, a Spiritu Santo per intelectus donum divinitus ilustrata, ad nudam aut quasi nudam inteligibilem veritatem contemplandam sublevatur*" (33).

La Sabiduría, don supremo, está siempre latente en el alma, invitándola, preparándola, pasivizándola, abriéndola hacia un conocimiento y un amor penetrantes y exhaustivos, hacia una contemplación.

* * *

Perfección y contemplación. Unamos ya los dos términos. Ya dijimos cómo entendíamos la perfección: unión con Dios, amor de Dios, voluntad de Dios. Eso nos santifica, nos hace participar a nuestro modo y nos consagra en la santidad infinita del Dios tres veces santo.

Todo lo demás son medios. También la oración y su término la oración contemplativa. Ellas en sí mismas no son la perfección. Son, teológicamente hablando, ejercicio de la virtud moral de la religión, es decir, culto religioso. Pero son medio preciosísimo, porque en su práctica está en gran medida el actuar de la fe, la confianza y el amor. Y en el actuar de la caridad está el dinamismo de nuestra perfección. Está su consumación.

(33) *De contemplatione divina,* V, 3.

Esa contemplación, sobre todo intensa y viva, es el clima a propósito para que la caridad levante altas sus llamas, llamas que purifican ("noches" inevitables y terribles) llamas que iluminan, que abrasan, que endiosan... Con razón ha dicho Santo Tomás que de suyo la contemplación es "*illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei*" (34). El ejercicio de esa contemplación es, pues, gracia preciosísima, sin la cual prácticamente no se dará una grande perfección. Las gracias primeras y la fidelidad del alma se dieron en un ambiente de oración. A medida que la vida sobrenatural fué creciendo, que su vuelo fué más alto, hicieron más falta nuevas gracias que fueron sumergiendo al alma en contemplación más divina. Así la caridad subió de nuevo y con ella de nuevo la vida de oración. Fué un círculo maravilloso. La oración y su término la contemplación son necesarias para perderse en Dios. Las excepciones, como el martirio, serán eso: excepciones, aunque el martirio sea el éxtasis supremo, el momento más recortado y relevante de la entrega, que lleva consigo un amor total, la expresión más perfecta de la más actuante y auténtica caridad.

Como se ve, no entramos en discusión sobre las relaciones ni sobre el orden de valor de la contemplación y de la acción y menos de la vida contemplativa y de la vida activa, mirando hacia la perfección sobrenatural del hombre. Afirmamos sólo la necesidad práctica y normal de la contemplación amorosa para la misma. El platonismo a su manera y el cristianismo después a la suya, máxime en la elaboración doctrinal de Santo Tomás, han captado los elementos necesarios para la solución exacta del problema que hoy quiere por ahí desestimarse como cuestión de escuela sin acierto objetivo especial. El aserto tomista: "*contemplatio divinae veri-*

(34) *Summa*, II-II, 182, 2.

tatis... est finis totius humanae vitae" (35), con todo lo que él significa y con todas las pruebas y textos que le cortejan y completan, sigue siendo una bandera no arriada ni que fácilmente lo será. Pero no tocamos esta inmensa cuestión (36).

Y ahora una salida al paso para perfilar lo dicho hasta aquí. Alguno se habrá preguntado ya a estas alturas: pero ¿y la mística? Porque, la palabra comprometedora no ha aparecido todavía a lo largo de este deslabazado estudio. Y no sin intención. Así, pues, respondo: la mística está ahí implicada en lo dicho, sin ser formalmente lo dicho. Porque yo entiendo este problema así, con sencillez, sin más y sin menos.

En sentido amplísimo lo místico es la obra de Dios en la tarea de nuestra perfección; lo ascético la obra del hombre en la misma, que dada nuestra actual naturaleza caída reviste en gran medida un tono de esfuerzo. Más o menos esta conjugación de las dos actividades se dará siempre a lo largo de la vida. La mística y ascética son dos fuerzas y aspectos de una misma realización. Siempre será sin embargo la obra de Dios la primera y más importante. Porque se trata de nuestra perfección sobrenatural, de nuestra santificación divinal. Es Dios quien nos hace santos, pidiendo, porque quiere, nuestra cooperación para ello; no nos hacemos santos nosotros con la gracia de Dios desde luego, como a veces se dice.

En sentido más estricto vida mística es para mí un estado, un modo de ser y de vivir que abarca por consiguiente toda la sustancialidad de esa vida, y que afecta por tanto de un modo o de otro a toda la actividad de ella emanente, en que ella se explicita y se acrece.

(35) *Summa*, II-II, 180, 4.
(36) Cf. nuestro artículo: *Contemplación y apostolado*, en "Revista de Espiritualidad" (1944), pp. 239-254.

Ese modo de ser se caracteriza por un dominio espléndido de la caridad en toda ella, de la entrega pasiva y de la pasividad activa, hiperdinámica diría Amor Ruibal, de esa vida a la acción del Espíritu Santo en ella. Y esto conseguido por la desbordante actuación dispositiva y operativa de los Dones de ese Espíritu Santo, que son los que ponen a la caridad en esa alta tensión ardiente, que hace del alma una capacidad pura de la obra amorosa de Dios en la misma.

Todo esto es lo esencial y primariamente místico.

Pero esto llevará consigo, en su contenido inevitable, una oración correspondiente, que será evidentemente contemplativa, iluminada, sapiencial. Más o menos, según los designios divinos, libres siempre en la distribución de sus gracias, y según, al menos negativamente, la generosa disposición del alma de que se trate. La contemplación infusa será así parte de lo esencialmente místico, pero secundariamente a la vez, pues que ya se trata de un hecho psicológico que puede darse más o menos, que permanentemente no se da en todo momento, sin que sin embargo la vida como tal deje por eso de caracterizarse como vida auténticamente mística. Pero no podemos negar tampoco que ese hecho suele ser de ordinario aquel por donde se asoma con frecuencia a nuestro limitado conocer de una manera clara y registrable el fundamental modo místico de ser de una vida. No nos extrañemos por eso de la exagerada importancia que muchos tratadistas, modernos sobre todo, le han querido dar.

¿Cabe en nuestra vida espiritual una contemplación sobrenatural que pudiera llamarse adquirida? Para nosotros el problema tal como suele plantearse no existe. Es un pseudoproblema. Recuérdese que la modalidad psicológica contemplativa que admitimos en nuestra condición actual como única posible nunca es visión, nunca es conocimiento inmediato del Dios escondido. Por eso

puede darse una especie de contemplación natural, evanescente, y quizá negativa, pero que no es mística, no lleva a Dios, ni le da de suyo tal como Él ha querido revelarse y darse a los hombres. Es sólo una preparación natural, remota e ineficaz en sí misma, para darnos el objeto de su anhelo. En el orden sobrenatural cabe una contemplación en esa misma línea modal simplificadora, pero ya será siempre esencialmente infusa, obra de las gracias divinas y de los Dones en el alma. ¿Puede ella cooperar el hombre de alguna manera? Cierto que sí, más o menos, negativa o positivamente, según la gracia exija esa cooperación. Pero no por eso se la llame adquirida, que el calificativo me parece demasiado impropio. En el orden sobrenatural la contemplación será siempre esencialmente infusa, porque su causa primera y principal serán siempre las gracias divinas. Luego, cuando ya el hombre positivamente no pueda hacer en este orden de cosas nada, cuando reciba, por la actuación más abundosa y más intensa de los Dones, más pasivamente, las luces, las especies a veces quizá, la revelación viva de los dones de Dios, y la del mismo Dios mediatamente en ellos, tendremos la contemplación más estrictamente infusa, la típica del estadio místico, la de la fe ilustradísima y la de la caridad llameante, la propiamente sapiencial.

Esa contemplación infusa es pues lo esencial, pero secundariamente místico.

Pero esa contemplación infusa ¿no implica un sentimiento, espiritual desde luego, de presencia, no es una experiencia, y esa experiencia como fenómeno no es lo que se entiende hoy por lo estrictamente místico y nada más? Pero ¿qué es esa experiencia como tal experiencia? Será sin duda en primer lugar un conocer que se conoce, que se registra como tal fenómeno, del que se tiene conciencia. Será ese conocer contemplativo conocido y gustado. Es decir, sentido espiritualmente, pues-

to que es un conocer que es amor intenso al mismo tiempo. "*...que por eso la llama a la llama viva, no porque no sea siempre viva, sino porque le hace tal efecto, que la hace vivir en Dios espiritualmente, y sentir vida de Dios al modo que dice David...*", anota San Juan de la Cruz (37). Será una "*percepción espiritual sin sensaciones*", según la frase feliz de García Morente que se hará célebre. Será, como se ve, una repercusión psicológica verificable, que el dinamismo de la vida mística, en particular el hecho de su oración propia, la contemplación más estrictamente infusa, puede ofrecer. Puede ofrecer, pero que a veces no ofrece, pues es algo completamente adyacente a la misma. Nosotros no somos ángeles, ni somos Dios. En nosotros la conciencia o experiencia de los hechos psicológicos se sobreañade a ellos. Esa experiencia es una característica extrínseca al hecho mismo. Se dirá: no se trata de una experiencia conocida reflejamente como tal, sino de una experiencia de los dones divinos, del Dios mismo que la experiencia ofrece, sin más complicadas introspecciones. Es verdad. Conocer o no el alma que su oración es contemplación estrictamente infusa nada importa para experimentar su realidad riquísima. Pero es que esa experiencia en sí misma así recortada, ese fenómeno sin más es algo que se nos hurta, que resulta inregistrable para los hombres. Ese conocer y ese amar, ese sentir espiritualmente, si se quiere ¿cómo distinguirlo de tantos otros fenómenos semejantes, que en nosotros se pueden dar? ¿Es un fenómeno sobrenatural de supraconciencia, de conciencia intensa pero normal, de subsconciencia aunque providencialmente dirigida, de naturaleza quizá únicamente? ¿Es un milagro psicológico sin más? Es imposible así en ningún caso conocerlo y distinguirlo. Por eso los místicos mismos cada uno describe a su manera. Y los tratadistas igual. Uno bien reciente discurre, por ejemplo, sobre esa experiencia

mística sin definirla, propiamente sin decirnos qué es, confesando desde el principio que en los escritos de los místicos mejores (cita a Santa Catalina de Sena, a Santa Teresa de Jesús y a San Juan de la Cruz) la entidad real sobrenatural en el alma y la percepción de esa entidad no son distinguidas claramente (38). Es que no se pueden distinguir por nosotros. ¡Qué fino instinto el de esos místicos más señeros! Para ellos — y el conjunto de sus obras lo dice aún mejor que algunos textos sueltos — la realidad endiosada de su vida es lo que constituye la mística, no precisamente su experimentación vaga e imprecisa. En el capítulo II de las tres *Moradas,* exclama Sta. Teresa, después de citar varios textos del capítulo XVII del Evangelio de San Juan: "¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! Y no dejaremos de entrar aquí todos." Dejemos la experiencia como tal, por consiguiente. Es algo que complica, que es accidental a la vida mística. Es verdad que ese conocer y amar intensos, dolorosos o alegres, es algo que se experimentará de alguna manera, clara o oscuramente, distinta o indistintamente. Esto último en la mayoría y mejor de los casos, porque la vida y su vibración cuanto más sana es y más pura menos se siente. Se vive y se goza de la vida, viviendo sin más. No, no hagamos de ello algo especial, lo especial y típicamente místico. Porque ni lo es, ni en muchos casos se dará, ni se conocerá expresamente, al menos en muchos otros. Las consecuencias a que conduce el plantear así el problema místico las hemos desarrollado ampliamente en otra ocasión (39).

(37) *Llama,* c. I, v. 1.
(38) C. TRUHLAR, S. I., *De experientia mystica* (Roma, 1951), p. 2 ss.
(39) Cf. nuestro artículo: *Problemas de metodología en los estudios místicos,* "Ciencia Tomista", 74 (1948, 1), 217-39; 75 (1948, 2), 55-65.

¿Tendremos que quedarnos, por consiguiente, en un agnosticismo práctico respecto de la contemplación de las almas con las que nos podamos encontrar? ¿Nadie podrá saber a ciencia cierta si su contemplación es estrictamente infusa o no? A ciencia cierta, nadie. Pero como en el resto de nuestra vida espiritual, caben los indicios que ofrezcan una seguridad y certeza moral suficientes. Y no recurramos para ello a la famosa explicación que Santa Teresa nos hace de esas oraciones rígidamente infusas (de las *Moradas* cuartas en adelante), y que la Santa da en la *Relación* de 1576 al P. Rodrigo Alvarez: "*La primera oración que sentí, a mi parecer, sobrenatural, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí*". La explicación no nos resuelve nada. Porque si se toma en sentido descriptivo, ¿a qué conduce? ¡Hay tantas cosas que psicológicamente nos son imposibles de momento, por falta de preparación, de condicionarnos intrínsicamente, o por causas externas ajenas a nuestra posibilidad! Pero no por incapacidad radical para las mismas. Si se toma en sentido metafísico, causal, entonces volvemos a lo mismo. De eso precisamente se trata: de saber cuál es la causa de ese fenómeno más o menos registrado, pero que en sí es igual a tantos otros que se puedan en nuestra vida psicológica dar. La única manera de conseguir, cuando conseguir se pueda, una certeza, una seguridad moral, es volver a la vida, al conjunto de la vida, al estudio de la realidad sencilla de la vida, de la entrega generosa y total de la vida, que arguye la presencia de esa entidad sobrenatural intensa en nosotros, que dice de una fe, de una caridad, y de una actuación donal viva en el alma, que proyecta su verdad sobre nuestras repercusiones psicológicas más o menos o nada sentidas, que indica que esa contemplación es algo divino, particularmente, divino por su causa y sus efectos, por los

principios de sobrenaturalidad que la informan, aunque vivamente, intensamente humano como muy nuestro a la vez, como nuestro más intenso y alto actuar y por ende vivir. Notemos después que la mística como ciencia — la teología de la mística — por esos caminos que criticamos, es imposible en absoluto poderla construir. La clásica definición tomista de ciencia no se podría allí aplicar. Porque sería la ciencia de un mero fenómeno que no se sabe en definitiva qué es, ni se puede por sí mismo de otros fenómenos parecidos distinguir. A lo sumo dicho fenómeno serviría de objeto curioso para entretenerse en un gabinete de psicología experimental (39 bis).

(39 bis) Insistimos en que el principio de distinción para caracterizar el estado místico está en la intensa actuación de los Dones con las gracias actuales preciosas que esto comporta. Los actos de las virtudes teologales serán así, ayudadas por los Dones, perfectísimos. Y la unión que ellas estrechan, cada vez más consumada. Pero no se busque la experiencia de esa unión por sí misma, como el elemento específico de esa unión mística. Porque, esa experiencia, repito, no se da siempre, ni se puede discernir fácilmente de otras experiencias. Desde luego no es porque el acto de virtud teologal hecho con ayuda de los Dones sea una actividad instrumental por parte del hombre, que deja así pasar la acción divina de una manera fácil y por ende registrable. No; toda actividad entitativamente sobrenatural, como es la de las virtudes teologales, en cuanto sobrenatural es por parte del hombre instrumental tan sólo. Habría por tanto que experimentar siempre la acción eficiente principal de Dios en nosotros. Y todo sería experiencia de lo divino. Y así es evidente que no la tenemos. Tenemos la de nuestra actividad vital en cuanto vital, más o menos intensa y nada más. Pero es verdad que cuando las virtudes actúan sin la ayuda de los Dones (o éstos de modo remiso, si se quiere también), actúan aquéllas a su modo humano, connatural con nuestra actividad psíquica normal, y cuando los Dones ponen su modalidad divina sobre todo intensamente, los recursos humanos que aquéllas utilizaban en todo o en parte desaparecen. El modo divino de los Dones tiene que notarse frente a nuestra ordinaria actividad aún sobrenatural. Por ejemplo

La experiencia espiritual como tal experiencia es, pues, accidental a la mística. Nada digamos de una experiencia sensible que también puede darse, y que quizá siempre como un halo más o menos difuso acompañe a la espiritual. Nada digamos de esos otros epifenómenos naturales o sobrenaturales *quoad modum,* que a veces pudieran igualmente tener lugar en una vida verdaderamente mística... o en un alma en pecado mortal.

Si planteamos por lo tanto el problema de la mística como aquí lo hemos hecho, la universalidad de la misma se impone de un modo o de otro para todos. Si se limita al hecho o al fenómeno de la experiencia es difícil no ver en ella más que un adorno extraordinario y útil para conseguir la perfección.

Conclusiones.

La contemplación es un hecho de nuestra psicología normal. Es un conocer acendrado, muchas veces algo

en el caso de la prueba mística de la fe que estudié en "Revista de Espiritualidad" (1945), pp. 151 ss. Es de un modo negativo como en ese caso se nota, pero se nota. Surge así la experiencia famosa. Creo que sí, que por eso un algo de experiencia, un conocer y un amar de características especiales, tiene allí que registrarse. Pero ¿hasta dónde?, ¿cómo? La misma acción penetrantísima de Dios ¿no puede adaptar al alma a sus maneras con recursos infinitos de que ella dispone? Y sobre todo ¿cómo discernirla de otras parecidas experiencias de signo religioso, pero en poco o en nada sobrenaturales que se puedan dar? Me remito a los artículos que publiqué en "Ciencia Tomista" y que cito en la nota anterior. Sencillamente, esa actuación del Espíritu Santo en el alma equivaldría a un milagro psicológico. Y el milagro psicológico no es verificable para nosotros. Sólo indirectamente podríamos algún indicio barruntar, asomándonos al conjunto de la vida. Pero aun así, sólo una seguridad moral (muy moral), nos queda de ello. Porque todo ese fenómeno pudo ser providencial, pero no milagroso: pudo ser psicología normal o anormal pero natural en sí misma, providencialmente utilizada por Dios para la santificación del alma. La psicología experimental tiene mucho que decirnos sobre esta cuestión.

duradero, en el mejor de los casos visión y comunión íntima con lo conocido. Desde la visión sensorial se ha pasado analógicamente a la visión intelectual que sea posible. Cuando el objeto es Dios, esa visión en el orden natural es imposible. ¿Lo es del vacío, de la necesidad de Dios? Pero no es evidentemente lo mismo. Puede haber una especie de contemplación natural, según los breves datos que la razón ofrece en este sentido de afinamiento, de simplificación de los datos mismos. Nada más. Eso no es mística, aunque así se la llama por ahí a veces.

En el orden de la gracia el mecanismo psicológico nuestro queda intacto, y el modo normal del conocer sigue siendo el mismo. La contemplación como hecho psicológico sigue siendo fundamentalmente igual. Pero la fe y la caridad unen realmente a Dios y al alma según esa manera especial íntima y viva que la vida sobrenatural pone en nosotros. El amor juega aquí un papel preponderante que ayuda extraordinariamente al mismo conocer de la fe.

Cuando los dones del Espíritu Santo vienen además en favor de la actuación de las virtudes, y ponen en su actividad el modo fácil y divino de su vibración, la contemplación resulta por su causa, al menos muchas veces, pura y exclusivamente infusa y por sus efectos penetrantísima y simplicísima contemplación. El amor así encendido, hornagueado, da la impresión de un inviscerarse en el Dios tan amado y tan amante, una como inmediatez experimentada de Dios. Pero el conocer sigue siendo indirecto, no es visión. Serán sus toques los que se sientan y se palpen. Y en sus dones y efectos se le conoce a Él. Hay implícita siempre una referencia al conocer indirecto de la fe. La contemplación en cuanto conocer sigue en el mismo plano. Esta contemplación pertenece a la vida mística verdadera y auténtica. ¿Hay un contacto de la sustancia del mismo

Dios en la sustancia del alma, aunque no se vea, sino que se conozca por experiencia espiritual ciega tan solo? Creemos que no, que ni las descripciones de los místicos exigen esta interpretación extrema, ni parece posible mientras no haya visión, que es la forma de comunión indispensable y previa de la criatura inteligente al Dios-Inteligencia para consumar entre ellos la unión.

Pero una especie de experiencia suele darse, conocimiento casi experimental le llama discretamente Santo Tomás (40). Experiencia que es repercusión sencilla del amor intenso, que deja sentir de ordinario sus efectos de fuego, que parece ver por connaturalidad, por simpatía, por una como viva identificación con el Amado.

En el cielo será la visión, la contemplación perfecta, la comunión total a la vida divina en y por el amor.

La contemplación infusa no estrictamente mística prepara los caminos a esta última, y ésta a la contemplación del cielo, a la visión. Es un hilo sencillo y sin ruptura. Todo será seguirle generosamente llevados siempre de las gracias de Dios. "*Vita aeterna non est nisi quaedam consumatio contemplativae vitae quae per vitam contemplativam in praesenti quodanmodo praelibatur*", ha dicho un gran místico y un gran teólogo, el sumo doctor Santo Tomás (41).

(40) *I Sent*, 14, 2, 2.
(41) *III Sent*, 35, 1, 4.

NECESIDAD DE LA PERFECCION

Rvdo. P. Efrén de la Madre de Dios, C. D.
Definidor Provincial

1. He aquí un tema al parecer sencillo, pero muy difícil de definir. Encontramos por un lado afirmaciones categóricas con valiosos testimonios de la Teología, y por otro llegamos a conclusiones que defraudan tan diáfanas premisas.

Todo gira, como se puede adivinar, en torno de los términos que enuncian la proposición:

Necesidad: ¿qué suerte de necesidad?

Perfección: ¿qué género de perfección?

No podemos ahora distraer nuestra atención en las sutilísimas distinciones que de estas dos palabras hallamos diseminadas en los tratados de Teología y Filosofía. Lo resumiremos todo en una sola división.

2. La *necesidad* se divide adecuadamente en *intrínseca* y *extrínseca. Necesario intrínseco,* casi equivalente al que Santo Tomás llama *absoluto,* es "cuando el predicado entra en la definición del sujeto, como necesario es que el hombre sea animal, o cuando el sujeto es de la razón del predicado, como es necesario que el número sea par o impar" (1). Este *necesario* es tal que sin él

(1) "Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut est necessarium numerum esse parem vel imparem" (I, q. 19, a. 3, c.).

quedaría destruída o mutiliada la esencia del sujeto; mutilación que puede provenir de los atributos actuales o de los que están como en germen en una potencia activa.

Necesario extrínseco se dice el que nace de una razón extraña al sujeto y a sus atributos esenciales. Proviene ya del fin ya de otras circunstancias, con tal que sean ajenas a la acción directa de su actividad esencial. El necesario que proviene del fin es llamado por Santo Tomás "ex suppositione" (2); pero entiéndase fin accidental, no es causa final; porque en este caso pertenecería a la naturaleza del sujeto, en cuanto éste lleva en su ser cierta exigencia hacia determinado fin.

3. Apliquemos estos conceptos a la perfección.

Si se tratase de *necesidad extrínseca* equivaldría a proponer: *El hombre alcanza su último fin* POR MEDIO *de la perfección.*

La perfección aquí es un *instrumento,* ajeno al último fin y accidental al ser del hombre. Cabe todavía averiguar si se trata de un fin *único* e indispensable, o sólo *ad melius esse.*

Si se tratase de un fin indispensable no podríamos concebirlo sin una exigencia íntima del fin con el sujeto, a no ser que se tratase de una naturaleza sancionada, como en el caso del hombre caído, cuya exigencia de Dios está naturalmente sin la debida correspondencia. Cabría la hipótesis de una ley exclusivamente natural y considerar la ley de la gracia como meramente positiva; mas como el mismo Dios es el autor de la naturaleza y de la gracia, el *precepto* y aun la *posibilidad* de la perfección pertenecerían exclusivamente a la *ley de la gracia,* ya que sólo en ella puede realizarse dicho precepto en toda su plenitud.

(2) I, q. 19, a. 3, c.

La *indispensabilidad* podría también provenir de un *precepto positivo.* Decir un precepto positivo en Dios, última causa, ya implicaría cierta exigencia connatural entre el sujeto y el fin preceptuado. Dios, al establecer su mandato, no haría sino declarar lo que antes había ya escrito en las entrañas de su criatura. Por eso en un *precepto positivo* debemos distinguir esta doble razón: la de un precepto "ut sic", y que este precepto esté implantado por la *Causa prima,* también "ut sic"; y en tal caso la cuestión debería trasladrase al campo de la necesidad *intrínseca.*

4. En el supuesto de la *necesidad intrínseca,* la proposición adquiriría la siguiente forma: *El hombre alcanza su fin* EN LA PERFECCIÓN. Y vertida a la forma negativa sería: *El hombre no puede alcanzar su fin sin la perfección.*

Entre *hombre* y *perfección* se establece un nexo idéntico al que hay entre *hombre* y *fin.* Fin y perfección, en este caso equivalentes, están embebidos en la naturaleza del sujeto como una exigencia vital de la misma. Sin este fin, sin esta perfección, el sujeto, aunque no carece de las notas esenciales que lo componen, está mutilado en su capacidad potencial, tiene lesionada su inteligencia vital.

5. ¿En cuál de estos sentidos es necesaria la perfección del hombre?

Sabemos que de hecho existe un precepto positivo de Dios: *Sed perfectos.*

a) ¿Se trata de un perfecto escueto?

b) ¿Es precepto de Dios como *causa prima* "ut sic"?

En el primer supuesto habría que reducirlo a una necesidad extrínseca, susceptible de más o menos gravedad, según el alcance del precepto, casi limitado, por lo

demás, a estrictas fórmulas, aunque tratándose de la consecución del último fin está claro que se requiere una adaptación completa.

La segunda hipótesis abraza conjuntamente ambos aspectos, el extrínseco y el intrínseco; pero el extrínseco, fundamentado en el intrínseco, como el implícito en el explícito.

¿En qué sentido lo hallamos en la tradición teológica?

6. La existencia del precepto es innegable. Las dudas surgen en su interpretación. Varios lugares suelen aducirse; pero escogemos sólo los que han sido objeto de mejores comentarios.

Primeramente el precepto del Deuteronomio: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex totis viribus tuis"* (3). Damos por supuesto que la perfección cristiana consiste en la caridad (4), como ya se ha tratado brillantemente en otra conferencia.

El mismo precepto, con algunas variantes advertidas ya por Santo Tomás (5), se encuentra en los Sinópticos (6).

También está fundada en el Antiguo Testamento (7) la advertencia de San Pedro: *Et ipsi in omni conversa-*

(3) Deut., 6, 5.
(4) Cf. II-II, q. 184, a. 1.
(5) *De dilectione Dei et proximi,* cap. 23-24.
(6) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua" (Mt. 22, 37).
"Et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua" (Mc. 12 ,30).
"Diliges Dominum Deum tuum ex tota corde tuo et ex tota anima tua et ex omnibus viribus et ex omni mente tua" (Lc. 10, 27).
(7) Lev., 20, 26.

tione sancti sitis, quoniam scriptum est: sancti eritis, quoniam Ego sanctus sum (8).

El testimonio más explícito y directo es el de las palabras de Cristo que ordena: *Estote ergo vos perfecti sicut Pater vester caelestis perfectus est* (9). Es análoga la recomendación de Santiago: *Ut sitis perfecti et integri, in nullo deficientes* (10), y la de San Pablo: *Ut exhibeamus omnem honimem perfectum in Christo Jesu* (11).

Podríamos añadir indefinidamente otros muchos testimonios de la Escritura, recogidos por los Santos Padres en el sentido obvio, encareciendo a veces, como San Juan Crisóstomo y San Agustín, que la perfección evangélica obliga no sólo a unos cuantos sino a todos los cristianos, así seglares como religiosos (12).

7. Tal ha sido, por lo demás, la declaración oficial de S. S. Pío XI en la Encíclica *Rerum omnium,* del 26 de enero de 1923:

La Iglesia lleva a cabo su encomienda de santificar a todos los fieles cada vez que propone a la imitación del pueblo cristiano a alguno de sus hijos más egregios. No en vano ha sido constituída por Cristo santa y madre de santidad, y todos sus hijos están obligados bajo su dirección, a procurar ser santos. "*Haec est voluntas Dei,* dice San Pablo, *santificatio vestra.* Y por cierto — añade el Sumo Pontífice — el mismo Señor declara así de qué género ha de ser: *Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Nadie piensa que esto solo es para unos pocos escogidos

(8) 1 Petr., 1, 16.
(9) Mt. 5, 48.
(10) Iac., 1, 4.
(11) Col., 1, 28.
(12) Cf. S. Juan Crisóstomo, *Contra vituperationem vitae monasticae,* L. III. S. Agustín, *Sermones. De diversis,* 47, 7, sobre las palabras *Estote ergo vos perfecti.*

y que los demás pueden detenerse en cualquier grado inferior de la virtud, pues con esta ley, como se ve, están obligados absolutamente todos, sin excepción" (13)

8. Pocos días después, en la Encíclica *Studiorum ducem,* del 29 de junio, a propósito de la doctrina de Santo Tomás, el mismo Pío XI, insistía en la misma obligación general de la perfección cristiana, y esta vez en virtud del precepto *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Trae al caso las siguientes palabras de Santo Tomás: "El fin del precepto es la caridad, como dice el Apóstol (14), y el fin no admite medidas, sólo tienen medida las cosas que se ordenan al fin" (15). Y Pío XI añade: "Esta es la causa por qué la perfección de la caridad cae debajo de precepto, como cosa a la cual todos deben tender, cada cual según su condición" (16).

9. Estas declaraciones, tan explícitas y fuertes, apenas dejan resquicio para poder dudar. En la primera se dice claro que una ley obliga a todos sin excepción: *tenentur enim hac lege omnino omnes, nullo excepto.* El asunto es también concreto; habla de los Santos, y es su santidad la que debe ser imitada: *qui in omnium*

(13) "Quan quidem (sanctitatem) cujus generis esse oporteat Dominus ipse declarat: *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege, ut patet, omnio omnes, nullo excepto" (Literae encyclicae *Rerum omnium,* an. 1923: A. A. S., vol. XV, p. 50).

(14) I Tim., 1, 5.

(15) "Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem" (II-II, q. 184, a. 3).

(16) "Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tamquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent" (Litterae encyclicae *Studiorum ducem,* an. 1923. A. A. S., vol. XV, p. 312).

exercitatione virtutum mirabiles extiterunt quotquot ad christianae perfectionis fastigium pervenerunt. Menciona el nombre de los Santos Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Felipe Neri, Teresa de Jesús, Isidro Labrador, y en la presente ocasión propone el ejemplo admirable de San Francisco de Sales.

La segunda declaración, después de hecha la primera, tampoco ofrece duda alguna: *omnes pro sua quisque conditione niti debent.*

Sin embargo, porque parece alegar la doctrina de Santo Tomás, sin pretender desviarse de su sentido genuino, es conveniente detenernos un poco y analizar el pensamiento del Santo Doctor acerca de esta interesante doctrina.

10. En el comentario a las *sentencias,* propone: *An omnes teneantur ad perfectam caritatem* (17). La respuesta es más bien desfavorable.

En la perfección de la caridad distingue dos conceptos: uno en cuanto supone tendencia o intención hacia Dios; otro, en cuanto a las obras o prácticas de perfección, con las cuales se persigue la consecución del fin (18). Lo primero pertenece a la esencia de la caridad, que es tender a Dios. Mas la perfección de la caridad no obliga a *poseerla,* sino sólo a *pretenderla* (19), ya que "la caridad en esta vida puede siempre aumentarse y por tanto nunca puede terminarse" (20). Las prácticas de pura perfección, es decir, las que pertene-

(17) *III Sentent.* (Ad Anibaldum) Dist. 29, q. un., a. 4.

(18) "Duplex est perfectio caritatis viae: una est secundum intensionem, ut scilicet perfecte diligat; alia est segundum objecta vel opera, ut perfectafaciat" (*III Sent.,* Dist. 29, q. I, a. 4, c.).

(19) "Ad perfectionem quae est per intensionem tenetur quis tendere quamvis non teneatur eam habere" (l. c.).

(20) "Caristas in via semper potest augeri; ergo numquam potest perfici" (l. c., *Sed contra*).

cen a los consejos evangélicos, no obligan a poseerlas ni a pretenderlas, sino sólo a no despreciarlas ni contrariarlas (21).

11. En la cuestión *De caritate* hace la misma pregunta: *Utrum omnes teneantur al perfectam caritatem* (22). La respuesta, desvaída, también desfavorable, oscila entre distinciones análogas a las anteriores.

Si por perfección se entiende evitar lo que es contrario a la caridad, a todos obliga; pero si son impedimentos que no la destruyen y sólo la dificultan, no obliga, porque un grado cualquiera de caridad es suficiente para salvarse (23).

El precepto *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, no constituye precepto en cuanto excluye ciertos impedimentos para la unión con Dios, sino *en cuanto propone un fin*, ya que se ordena, como advertía San Agustín, "no lo que debemos hacer, sino a dónde debemos tender" (24).

(21) "Ad perfectionem quae est secundum objecta seu opera non tenetur simpliciter quis nec tendere nec eam habere, sed tenetur ea non contempere nec contra eam se firmare". (*III Sent.* Dist. 29, q. 1. a. 4, c.).

(22) *Quaest. disput.* De Cuaritate, a. 11.

(23) "Alliqua perfectio est quae ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quae consistit in remotione cujuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quaedam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest, quae pertinet ad bene esse caritatis, qua scilicet consistit in remotione occupationem saecularium... Manifestum est autem quod ad illud omnes teneri dicuntur sine quo salutem consequi non possunt... Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines *non tenentur, cum quaelibet caritas sufficiat ad salutem*" (*Quaest. disput.*, De Caritate, a. 11, c.).

(24) "Hoc quod dicitur, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, intelligitur esse praeceptum secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; *et hoc non est praeceptum*, sed finis praecepti;

Y con la única obligación de *no dejar el fin* es suficiente cualquier grado de caridad. La obligación de todos a la perfección, queda por tanto reducida a un "mínimum" que no tiene que ver con el verdadero sentido de la perfección cristiana, sentido completivo, que aspira a crecer y no se contenta con "no morir".

12. En el opúsculo *De perfectione vitae spiritualis*, soslaya el problema de la misma manera, reduciendo el tema *perfección* al de *obligación de la caridad,* que es grave en los preceptos graves y leve en la materia de los consejos evangélicos o de pura perfección (25). Supone, sin embargo, que la labor de la perfección se va tejiendo casi sin que se advierta, con la sola disposición virtual de la voluntad. Una vez ordenada la vida hacia Dios, no se deja de progresar en la perfección, mientras no se incurra en pecados que rompan la unión y la gracia de Dios. "Y con ello — concluye Santo Tomás — ya ama el hombre a Dios de todo corazón" (26).

13. En el epúsculo *De dilectione Dei et proximi* (27) el Doctor Angélico hace una exposición desbordante del precepto divino *Diliges Dominum Deum tuum.* Más que un tratado dogmático parece una consideración as-

13. En el opúsculo *De dilectione Dei et proximi* (27)

quo tendendum sit, ut dicit Augustinus" (*De Caritate,* a. 10, ad 1).

(25) En el cap. V trata: *De perfectione divinae dilectionis, quae in hujus viae statu est de necessitate salutis.* Y en el capítulo VI: *De perfectione divinae dilectionis, quae cadit sub consiliis.*

(26) "Quod quidem impletur cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quae per seipsum agit virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quae a Deo abducant, sicut sunt peccata; et sic Deum diligit homo ex toto corde" (*De perfectione vitae spiritualis,* c. 5).

(27) Opusc. 24, cps. 18-24.

cética, donde el Santo echa mano de la psicología tradicional para explicar cómo toda el alma, con su mente, con sus fuerzas, con su corazón, se entrega a Dios por el ejercicio del amor. En algunas descripciones que hace del alma humana, se barruntan las que más tarde pondría Santa Teresa como base de sus experiencias místicas (28).

Mas al terminar su alta disquisición, defrauda todas nuestras esperanzas con el siguiente epílogo, gemelo del *De Caritate*: "Augustinus dicit hoc praeceptum non impleri in via sed in patria; datum tamen est viatoribus ut *suo modo* impleant et scient *quo tendere debeant*, quia non recte curritur si quo currendum est nesciatur".

14. En todos estos tratados el *precepto de la perfección* apenas ha sido pergeñado y aun ha sido, diríamos, soslayado.

En su obra cumbre, la *Suma Theologica*, Santo Tomás no variará apenas de posición, si bien pondrá a nuestro alcance preciosos elementos para una solución más directa del problema, tal como aparece en los documentos pontificios.

En la *Summa theologica* advierte el Doctor Angélico que la *perfección* puede considerarse de tres maneras: 1.ª, absoluta, total por ambas partes: es Dios amado tanto cuanto tiene de amable. Esto es imposible. 2.ª, total sólo por parte del hombre, en cuanto todo su afecto tiende siempre y "en acto" hacia Dios. No es posible esta perfección en la presente vida; mas lo

(28) En la siguiente descripción que hace de la *mente* del alma hallamos una de las orientaciones de la Mística carmelitana: "Substantia illa quae in quantum alligatur corpori quod amat *anima* dicitur..., et separata manet ut angelus, *spiritus* vocatur; qui spiritus a theologis *mens*, a philosophis *intellectus* vocatur" (*De dilectione Dei et proximi*, c. 21). Cf. STA. TERESA, *Moradas* VII, cap. 1.

será en el cielo. 3.ª, no total por ninguna de las partes; sólo excluye los impedimentos que detienen la inclinación del amor hacia Dios. De dos maneras es posible tal perfección en la presente vida: a) Evitando lo que destruye la caridad, que es el pecado mortal, y en este sentido es necesaria para la salvación. b) Evitando, no sólo el pecado mortal, mas todo cuanto retarda la total y libre entrega del alma a Dios. Sin esta perfección puede muy bien existir la caridad, como en los principiantes y aprovechados se echa de ver (29-30).

En cuanto a la *necesidad*, el Angélico Doctor interpreta así el precepto del amor: "Todos están obligados a amar a Dios *de todo corazón;* pero hay una *totalidad* que no puede quebrantarse sin incurrir en pecado, y hay otra *totalidad* que sin pecado puede ser quebrantada, con tal que no sea con desprecio de la misma (31). El Santo advierte, sin embargo, que "el grado más imperfecto del amor de Dios ya exige de sí que nada se ame más que a Dios o contra Dios o tanto como a Dios" (32).

El precepto no hay que concretarlo, pues, a determinadas obras, sino dirigirlo al *fin* como tal, que se ex-

(29-30) II-II, q. 184, a. 2, c. — En otra parte también dice que podemos amar a Dios "ex toto corde" de dos maneras: "in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est perfectio patriae; alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet, quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; et *haec est perfectio viae, cui non contrariatur peccatum veniale,* quia non tollit habitum caritatis" (II-II, q. 44, a. 4, ad 2).

(31) "Diligere Deum ex toto corde tenentur omnes; est tamen aliqua totalitas perfectionis quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus" (II-II, q. 186, a. 2, ad 2).

(32) "Est autem infimus dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur; a quo gradu

tiende sin límites hasta la misma perfección del cielo, según las palabras de San Agustín aducidas por el Angélico (33). Los *medios* que conducen a este amplísimo fin, sólo adquieren tanto de obligación cuanto implican razón o relación con el último fin (34); por tanto, lo que se opone en materia grave, obliga bajo grave y lo que se opone en materia leve sólo obliga levemente.

Esta proporción, entre los medios y el último fin, establece una especie de posición entre los conceptos de *obligación* y *perfección*, que el Santo formula así: "Ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto sed sub consilio" (35).

15. Conclúyese, pues, de todo esto, que Santo Tomás no sólo no admite el precepto estricto de la obligación a la perfección, antes diríase que destruye sus principios con esta especie de oposición, que decir *perfección*, es decir que *no obliga*.

Aun cuando trata del *estado de perfección*, es decir, de los que se obligan a determinados medios para adquirirla (36), sólo urge su obligación en virtud de las

qui deficit nullo modo implet praeceptum" (II-II, q. 184, a. 3, ad 2).

(33) "Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub precepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut dicit Augustinus (*De perfectione justitiae*, c. 8. — *De spiritu et littera*, c. 36)" (II-II, q. 184, a. 3, ad 2).

(34) "Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem" (II-II, q. 44, a. 6, c.).

(35) II-II, q. 44, a. 4, c.

(36) "Religiosi non tenentur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis..." (*Quodlib.* 1, a. 14, ad 2. Cf. II-II, q. 186, a. 2).

reglas exteriores de perfección; se puede vivir en estado de perfección prescindiendo de la caridad interna (37). No existe, en realidad, la profesión del amor de Dios (38).

Sin embargo, la Encíclica *Studiorum ducem,* alegando palabras de Santo Tomás, dice resueltamente: "quae ipsa est causa quare sub praeceptum paerfectio caritatis cadat tamquam illum quo omnes pro sua quisque condicione niti debent".

Hay que abandonar, pues, la posición concretista de los medios y proponer el precepto como un fin sin fronteras. El mismo Santo Tomás señala este camino en la Suma Theologica: "La perfección de la vida cristiana consiste esencialmente en la caridad... Y la caridad está preceptuada sin medidas, sin más o menos; es la caridad como caridad, como consta de la misma forma del precepto que denota perfección: amarás... con *todo* tu corazón. *Todo* y *perfecto* es lo mismo; porque "finis praecepti caritas est", como dice el Apóstol (39), y el fin no tiene medida..." (40).

A dicho fin, constitutivo esencial de la perfección, se ordenan como instrumentos los consejos evangélicos, las obras de misericordia, las penitencias y otras estrecheces que impone el espíritu cristiano. Santo Tomás hace suya la sentencia del Abad Moysés en las *Colaciones* de Casiano: "Jejunia, vigiliae, meditatio scriptura-

(37) "In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate" (II-II, q. 186, a. 4)

(38) "*Perfectionem caritatis nullus profitetur,* sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas et jejunia; *unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto,* sed est eis finis ad quem pervenire conantur per ea quae vovent" (*De Caritate,* a. 11, ad 12).

(39) *1 Tim.,* 1, 5.

(40) II-II, q. 184, a. 3.

rum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem" (41).

16. Hay, evidentemente, dos maneras de proponer el precepto de la perfección y en ambas da normas seguras Santo Tomás. Como asceta, ha mostrado las alturas que confinan con el cielo, como se echa de ver especialmente en su opúsculo *De dilectione Dei et proximi*. Como teólogo, se ha mantenido inflexible en negar la obligación estricta, a pesar de habernos dado en la *Suma Theologica* la orientación que recoge Pío XI, ya que allí mismo vuelve a repetir su consabida negativa: "Non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, *dumodo attingat ad infimum*" (42), que es como decir que el precepto no obliga de sí a la perfección, sino al "mínimum" para salvarse, lo cual está por cierto muy lejos del concepto ascético de perfección.

Mas en todas las facetas de la doctrina del Angélico, persiste una idea constante: las obras de la caridad no son la caridad misma; el valor real de la perfección se cifra en la intensidad del amor que inspira las obras buenas. Las demás virtudes tendrán tanto de valor cuanto tuvieren de intensidad de amor. Y este amor o caridad cristiana es la que el Doctor Angélico propone sin medidas a los ojos de los aspirantes a la perfección, y por la que Pío XI pudo decir que invita a todos, sin distinción de clases ni condiciones.

17. De esta *perfección integral,* propia de los santos que la Iglesia propone a nuestra imitación, tratamos en esta disertación.

(41) *Collationes,* I, c. 7.
(42) II-II, q. 184, a. 3, ad 2.

La santidad, en lo que tiene de tal, es la herencia común de todos los fieles cristianos; a ella están invitados y aun obligados, sin detenerse en el camino.

Abandonamos la cuestión legal de pura especulación que, como hemos comprobado en Santo Tomás, no resuelve la consigna de Pío XI. Nos trasladamos de lleno al campo de la ascética psicológica, pergeñada por el Aquinatense y coronada de luz radiante en la mística carmelitana.

18. La actitud seguida por la Teología Dogmática en esta cuestión, ha puesto en evidencia la necesidad de una *Teología de la Perfección*. No es que estén mutuamente reñidas, sino que la Dogmática se atiene a las normas extrínsecas de la Revelación elaboradas con la lógica, y la Teología de la Perfección las aplica a la vida concreta de las almas cristianas, según las normas de la psicología. La consideración de las verdades abstractas constituye como la "materia prima", que adquiere forma determinada cuando se pone en contacto con el alma, de la cual constituye una cualidad ontológica.

Podríamos comparar estos dos aspectos de la Teología a la *Química* y a la *Medicinia*. La Química hará un análisis minucioso de los elementos que constituyen el organismo del cuerpo humano y de los alimentos que lo nutren. Pero no basta conocer todos esos elementos, con depender de ellos las reacciones consiguientes. Toca al médico estudiar y discernir el valor concreto de dichos alimentos y sus condiciones concretas para que sean debidamente asimilados. Y el médico no podrá despreciar al químico, porque sin sus principios se quedaría sin base.

Haciendo, pues, las paces con la nobilísima Dogmática, cuyo rey es Santo Tomás de Aquino, acudiremos a ella para que nos proporcione los elementos de la Revelación. En este sentido, dijo Pío XI en la Encí-

clica citada *Studiorum ducem,* que el Aquinatense trazó "asceticae mysticaeque theologiae *capita*". Mas para conseguir la perfección concreta *del alma,* tendremos por fuerza que adaptarnos a ella y reconocer su constitutivo físico donde han de tomar vida los elementos traídos de la Revelación (43).

19. La obligación general de tender al fin, impuesta por Dios, autor de la naturaleza y de la gracia, supone en el alma humana una destinación a dicho fin. No conseguirlo es estar íntimamente mutilada. Como el germen de una planta que no llega a la madurez, o porque no tiene las debidas energías o porque no las ha desarrollado suficientemente.

Los tratados dogmáticos no han querido atender a esta mutilación, con tal que siga conservando sus notas específicas. Sólo se preocupan de si tiene o no el grado de caridad suficiente para salvarse.

Sin embargo, en la misma Teología Dogmática, encontramos otros elementos o "capita" con los cuales podríamos argüir teológicamente la necesidad psicológica de una *perfección plena*: El alma que no la alcanza incurre en determinadas sanciones. Luego tiene obligación de alcanzarla.

(43) En sentido análogo dice el P. Claudio de Jesús Crucificado: "Hemos de huír de ciertos excesos que se cometen en la materia que nos ocupa...: no querer salir de las cuestiones tratadas por Sto. Tomás, con lo que se puede llegar a desconocer los legítimos adelantos que en experiencia y aun en especulación nos ofrecieron los Santos y Maestros posteriores, precisamente apoyados en el Angélico; y además podemos venir a empeñarnos en ver en éste, como muchos lo vienen haciendo después de Valgornera, toda la doctrina mística y espiritual, cuando es cierto que casi no trató más que lo que pudiéramos llamar *capita* de ascética y mística. Así no hay duda que caeremos en una teología mística puramente regresiva" (*Aclarando posiciones acerca del concepto de mística sobrenatural. La naturaleza de la vida mística,* en "Rev. Española de Teología", 9 (1949), p. 112).

El alma no puede gozar de Dios sin estar completamente limpia. Si no lo está al salir de la presente vida, tendrá que ser purificada en el Santo Purgatorio.

Y no es una limpieza cualquiera. Es una purificación exhaustiva, que destruye todos los obstáculos que se oponen a la unión perfecta del alma con Dios hasta el más puro de los amores. ¿Esta deuda de tener que tributar al Purgatorio la cuenta de los apetitos desordenados no es una *obligación* de ser perfectos? No se trata, como en Dogmática, de aspirar, de tender; se trata de *llegar*. Es una obligación que no se halla quizás en el catálogo de las faltas que se examinan en el tribunal de la confesión, que son las que el teólogo toma en cuenta; pero es una falta real, de efectos positivos.

20. La Teología dogmática juzga de las faltas en cuando son "actos ilegales" más o menos deliberados: *Dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei aeternam* (San Agustín). También trata de los hábitos y disposiciones pecaminosas, juzgando siempre por los actos que los determinan.

La *Teología de la Perfección* exige mucho más. Cuando examina los hábitos y disposiciones del alma, no atiende sólo a la actitud que guarda con los preceptos divinos. Señala además unas lesiones no visibles cuya responsabilidad ha desaparecido ya. Son llagas espirituales que la imaginación no puede reproducir en concreto. Son desórdenes sordos y profundos cuyo daño sólo se echa de ver a lo largo de mil ocasiones que se van presentando, en las cuales se pone a prueba la integridad del alma.

Estas condiciones de los repliegues profundos del alma, marcan los derroteros de la psicología cristiana que trazó San Juan de la Cruz advirtiendo que los efec-

tos que producen los pecados en quienes los cometen son de dos maneras: *positivos* y *negativos* (44).

21. El efecto directo de los pecados, es privar al alma de la gracia de Dios. Es el que señala San Juan de la Cruz como efecto *privativo* o negativo.

Mas los efectos *positivos* consisten, como explica el mismo Santo, en que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen (45). Y todos esos males se le quedan quizás olvidados allá dentro y la hacen daño hasta que se acaban de arrancar.

San Juan de la Cruz vuelve a distinguir las faltas en *voluntarias* y *naturales,* según procedan del libre albedrío o tan solo de las reacciones espontáneas del temperamento o de las pasiones; y de estos defectos naturales advierte al Santo que "no impiden de manera que no se pueda llegar a la divina unión...; porque bien los puede tener el natural y estar el alma según el espíritu racional muy libre de ellos" (46); y en fin, de ellos está escrito que el justo caerá siete veces en el día y se levantará (47).

Los efectos positivos que hemos mencionado pertenecen a la categoría de *voluntarios;* mas no son voluntarios con actualidad consciente, sino en la *causa* y en la *disposición* ya inconsciente (precisamente porque "oscurecen, ensucian y enflaquecen al alma"); y contra éstos advierte el Santo que "todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión, por mínimos que sean" (48). Y dice concretamente que "algunos hábitos de voluntarias imperfecciones... no solamente impiden la divina unión, pero el

(44) *Subida del Monte Carmelo,* l. I, caps. 6-10.
(45) *I Subida,* 6, 1.
(46) *I Subida,* 11, 2.
(47) l. c., n. 3. Cita *Prov.* 24, 6.
(48) *I Subida,* 11, 2.

ir adelante en la perfección" (49); por ejemplo: "una común costumbre de hablar mucho, un asimientillo a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oir y otras semejantes". Y añade esta terrible advertencia: "Cualquiera de estas imperfecciones en que tenga el alma asimiento y hábito, es tanto daño para poder crecer e ir adelante en la virtud que si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales sueltos, que no proceden de ordinaria costumbre de alguna mala propiedad ordinaria, no le impedirán tanto cuanto el tener el alma asimiento a alguna cosa; porque en tanto que le tuviere, excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección, aunque la imperfección sea muy mínima" (50).

La raíz de todo el mal, como advierte cuidadosamente el Santo, está en la voluntad; mientras entre en ella, una mínima imperfección no podrá llevarse a cabo la unión con Dios (51).

Pero también se produce un desorden psicológico en la concupiscencia, entre las pasiones y la voluntad. La doctrina moderna de los "complejos" trae conceptos luminosos para esclarecer la doctrina sanjuanista. Esos "complejos" no llegan quizás muchas veces a empañar la nitidez de la voluntad; pero a veces, y no pocas, se entrelazan sutilmente los nervios espirituales de la voluntad con los fisiológicos de las pasiones y éstos son consecuencias de aquéllos. Y decimos que mientras no se logre una limpieza espiritual completa, el alma procederá sin advertirlo en forma rastrera, sin elevación

(49) l. c., n. 3.
(50) l. c., n. 4.
(51) Cf. l. c., n. 3.

de miras, cerrado el horizonte sin límites de la pura verdad del espíritu, de la que dijo Cristo "veritas liberabit vos" (52). Y lo trágico es que como se trata de disposiciones de principio operativo, el alma no las puede echar de ver y por sí misma tampoco las puede quitar sin la ayuda superior de Dios. Es como si alguien tiene un defecto de visualidad en su propio ojo, que no puede verse así mismo, sino todo lo ve a través de aquel mal, porque lo lleva dentro de su potencia operativa.

22. La meta de la perfección hacia la cual todos debemos correr, es, como dice Santo Tomás citando a San Agustín, la perfección del cielo: allá, sin cuerpo, y aquí, en este pobre cuerpo mortal (53); y también advierte el Doctor Angélico que tanto será uno más perfecto cuanto más se acercare a la perfección del cielo (54).

Y todo cuanto faltare a esta altísima perfección, tendrá que ser ajustado por el fuego del Santo Purgatorio.

Podríamos todavía preguntar: ¿qué perfección se requiere, la suficiente para *de hecho* ver a Dios, o la que *debería* tener si el alma prestase toda su capacidad? Mas con esta cuestión retrocedemos a la posición dogmática que sólo exige un mínimo de caridad para salvarse. Urgimos con la razón antes apuntada: si el alma no presta toda su capacidad, arguye en ello mismo cierta deficiencia y por tanto un desorden punible. Sólo se adquiere plenamente la perfección cuando se presta toda la capacidad. No decimos con esto que es necesario

(52) *Io.* 8, 32.
(53) "Etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut dicit Augustinus" (II-II, q. 184, a. 3, ad 3).
(54) "In via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem" (II-II, q. 44, a. 6, c.).

ser tan generoso e indefectible que jamás se cometa un pecado ni se transija con una negligencia. Admitimos esto y aún más; incluso contamos con pecados mortales. La penitencia tiene la virtud de devolver al alma más hermosura y perfección que tenía antes de pecar. Sólo interesa que pueda al fin decir que *lo ha dado todo*. Entonces se colma toda su capacidad, aunque el camino para lograrlo haya sido tortuoso.

23. Ante estas consideraciones, la *Teología de la Perfección* entabla los siguientes problemas:

A) ¿A qué perfección está obligado todo fiel cristiano para poder entrar en el gozo del Señor?

a) ¿Le obliga sólo a quitar los pecados deliberados actuales o los hábitos conscientes?

b) ¿Le obliga también a quitar las malas disposiciones producidas por pecados anteriores, de los cuales ya no es quizás consciente?

c) ¿Le obliga a librarse de los defectos naturales o de los causados por el pecado original, llamados "fomes peccati"?

A estas cuestiones son correlativas estas otras:

B) ¿Qué necesita el alma para alcanzar la más alta perfección?

a) ¿Es suficiente la gracia ordinaria con las virtudes y los dones que se infunden en el Bautismo a todo fiel cristiano?

b) ¿Requiérese alguna otra merced especial?

c) ¿Es necesaria, en concreto, la contemplación infusa?

24. A los problemas de la sección A), es fácil responder con los principios ya mencionados de San Juan de la Cruz. Para obtener la perfección digna de Dios,

no basta quitar los pecados deliberados actuales o los hábitos conscientes. Las malas disposiciones heredadas de los pecados anteriores, por cuanto llevan en su raíz cierta responsabilidad, son incompatibles con la visión facial de Dios y es necesario purificarlos antes.

En cuanto a los defectos naturales o a los heredados del pecado original o "fomes peccati", ya hemos advertido con San Juan de la Cruz que no son impedimento para la unión con Dios (55). En la Bula Exurge Domine (15 de junio de 1520), se condenó esta proposición de Lutero: "Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu caeli" (56).

San Juan de la Cruz aspira en su doctrina al retorno del hombre a su inocencia primitiva. Y aun asienta, como corona de la perfección, la "confirmación en gracia"; no excluye, sin embargo, la posible defección y la permanencia de las lesiones producidas por la herencia del pecado original, como hemos estudiado detenidamente en otra parte (57).

25. Aunque son correlativas las cuestiones de la sección B) y no debieran ser discutidas, lo son, sin embargo, y tan acaloradamente que por tales caminos no confiamos que se halle jamás luz, sino más bien tinieblas y confusión.

El año 1947 dimos en Zaragoza una conferencia sobre la *Vida Mística de Santa Teresita del Niño Jesús* (58) y delatábamos la difícil situación del problema por

(55) *I Subida*, III, 2.
(56) DENZINGER-BANWART, *Enchiridion Symbolorum*, 743.
(57) *San Juan de la Cruz y el Misterio de la SS. Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza, 1947), n. 645-646.
(58) Publicada en el *Libro del Homenaje de España a Santa Teresita del Niño Jesús en el cincuentenario de su muerte* (Burgos, 1947), pp. 277-307.

no existir una definición satisfactoria ni de la Ascética ni de la Mística. Por los mismos días coincidía en las mismas lamentaciones el P. Claudio de Jesús Crucificado (59). Ambos apuntábamos las mismas soluciones sin habernos puesto de acuerdo de antemano. Es una confusión de origen reciente, creada, diríamos, por ciertas posiciones imprecisas que han mudado no poco desde sus principios y siguen mudando, como si se replegasen de un terreno que se les hunde debajo de los pies.

El P. Garrigou-Lagrange acusa al P. Scaramelli de haber dividido la perfección en dos secciones, la *ascética* y la *mística,* y le hace responsable de la actitud tomada después por los Maestros de la vida espiritual hasta comienzos del siglo XX (60).

El P. Garrigou-Lagrange, rodeado de muchos modernos, sostiene, sin embargo, que "la *ascética* trata de la *vía purgativa* de los principiantes...; la *mística,* en cambio, comienza desde el momento en que se trata ya de la vía *iluminativa,* allá donde los adelantados iluminados por el Espíritu Santo operan ya de un modo frecuente y manifiesto según la manera sobrehumana de los Dones del Espíritu Santo" (61). Mas para suavizar las evidentes dificultades que encierran estas palabras, añade que "la *vida mística* no es una cosa propiamente *extraordinaria,* como las visiones y las revelaciones,

(59) *La vida mística cristiana.* Conferencia leída en la Semana Teológica de Madrid, en "Revista de Espiritualidad", 6 (1947), p. 428, sgs.

(60) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior.* 3.ª ed. (Buenos Aires, 1950), pp. 15-17.

(61) L. c., p. 21-22. En la nota advierte: "Desde este punto de vista, que es el nuestro, la *mística* propiamente dicha comienza con la edad de los proficientes, al aparecer las tres señales de la purificación pasiva de los sentidos notadas por S. Juan de la Cruz (*Noche oscura,* I, c. 9)".

sino una cosa eminente dentro de la vía normal de la santidad..." (62).

No hay ahora lugar para discutir estas nociones, que si no son del todo falsas, emplean palabras que se prestan a interpretaciones diversas.

El P. Garrigou-Lagrange, que acusaba al P. Scaramelli de separar la Ascética de la Mística, incurre en el mismo defecto recluyendo la Ascética en el campo de los principiantes y segregando a los aprovechados y perfectos para la Mística; por donde ni en la Ascética ni en la Mística encontramos la unidad perfecta que debe abrazar toda la vida espiritual, como un organismo homogéneo y completo.

También establece como normal una contemplación infusa, no sabemos de qué género, ya que a la contemplación propiamente infusa en el sentido clásico de nuestros místicos llegan de hecho muy pocos y éstos por pura benevolencia de Dios (63). Esa es la altísima

(62) L. c., p. 22.

(63) "No a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a *contemplación,* ni aun a la mitad; el por qué Él se lo sabe" (*I Noche,* 9, 9). "No todos, sino *los menos,* pasan ordinariamente" (*I Noche,* 14, 1). Compárese con ese otro género de contemplación de índole tan diferente, de la cual dice el Santo que "Dios suele hacer en muchas almas... poniéndolas luego en contemplación" (*II Subida,* 14, 2).

Un recorrido desapasionado por las Obras de S. Juan de la Cruz pone en evidencia dos especies de contemplación de caracteres incompatibles: una es hábito, que se forma lentamente a fuerza de actos repetidos; otra es un acto más o menos duradero y siempre fugaz; una se aviene muy bien con el ejercicio sereno de las facultades humanas; otra trasciende notoriamente el dominio de las mismas, etc., etc. A todo esto podemos añadir una férrea doctrina tradicional formada a las raíces de Sta. Teresa y de S. Juan de la Cruz. Sin dificultad podríamos citar más de doscientos autores Carmelitas Descalzos que comentando las Obras de sus fundadores han defendido la "contemplación adquirida", no ya sólo como texto teresiano-san-

contemplación que anteriormente a las discusiones de última hora se consideraba ajena como tal a la santidad. Haciéndose eco de esta tradición y precisamente en un libro donde recogía las señales que distinguen a los Santos escribía Benedicto XIV: "Scimus *plerosque* beatorum et sanctorum catalogo fuisse adscriptos, qui *nullatenus* fuerunt *contemplativi*" (64). Entre sus citas encontramos esta del Cardenal *De Laurea*: "Complures perfectos experimus canonizari, licet in processibus pro sic factis *de infusa contemplatione non fiat mentio,* sed de aliis virtutibus in gradu heroico et de miraculis fiat constans probatio" (65).

26. Se discute largamente el sentido concreto de la contemplación infusa (66). Mas en términos generales advertimos que si para generalizar dicha palabra a toda la vida espiritual se le atribuye el concepto de *pasividad* a la acción de Dios y a los Dones del Espíritu Santo, es alterar el sentido preciso de los vocablos, y entonces bien podríamos admitir que para ser santo es necesario ser contemplativo. Mas como esto sería sacar de quicio el sentido tradicional de la genuina contem-

juanista, sino como punto de vida carmelitana de palpitante experiencia que los propios fundadores intentaron aclarar con sus escritos. Y que a todo esto vengan algunos modernos y rasguen sus vestiduras con sólo decir que no han encontrado las palabras "contemplación adquirida" en sus escritos, lo juzgamos un argumento tan inadecuado cuanto que esos mismos autores, tan exigentes de terminologías críticas, hacen sin dificultad a Sto. Tomás adalid de la *premoción física,* aun cuando no han logrado hasta hoy encontrar en sus Obras estas palabras.

(64) *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione,* l. III, c. 26, n. 8.

(65) Card. Brancato de Laurea, *De oratione,* opusc. VII, c. 7.

(66) Joseph de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae, 1939), n. 423-435.

plación, reputamos inútil y peligrosa una terminología que se presta a tan graves confusiones.

27. Distinguir la Mística de la Ascética por la intervención de los Dones del Espíritu Santo es un argumento arbitrario.

Los Dones son elementos de unidad en la vida espiritual, no de diferenciación. Todos los cristianos, como declara León XIII en la Encíclica *Divinum illud,* de 1897, reciben con las aguas bautismales el tesoro admirable de los *siete Dones,* para con ellos disponer sus almas para la acción divina (67). Los reciben *todos* los cristianos, y reciben los *siete* completos. También los principiantes tienen todos los siete Dones, y por cierto bien vivos.

¿Dónde cabe, pues, la diferencia en los Dones para que por ellos se distingan los aprovechados de los principiantes? Diráse que por el *modo* de obrar. Pero este *modo,* ¿es intrínseco o extrínseco a los Dones? Si es intrínseco, todo Don traerá consigo el mismo *modo;* y si es extrínseco, ya habrá que buscar su diferencia en una causa ajena a ellos. Y esta causa, por tanto, y no los Dones, sería la genuina razón de las diferencias entre principiantes y aprovechados.

28. El P. Garrigou-Lagrange, confesando con Santo Tomás que los Dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación (68), coloca, haciéndose eco de sus partidarios, los principios de la vida iluminativa

(67) "Homini justo, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tamquam facultates agenti, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti Donis*". Sto. Tomás ya había enseñado también que los Dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación "ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti" (I-II, q. 68, a. 2, c.).

(68) *Las tres edades,* p. 84.

"allá donde los adelantados, iluminados por el Espíritu Santo, operan ya *de un modo frecuente y manifiesto* según la manera sobrehumana del Espíritu Santo. Guiados por la inspiración especial del Maestro interior, no obran ya solamente "ex industria propria", sino que la manera sobrehumana de los Dones, latente hasta ese momento, o pocas veces manifiesta, se hace ahora patente y ordinaria" (69).

Esta especificación nos parece tan fluctuante como confusa. Ya hemos advertido que si es esencial a los Dones su "modo sobrehumano", siempre que haya un Don será con su "modo sobrehumano". Pero si no hay otra diferencia que estar "latente" en los principiantes y "frecuente y manifieso" en los perfectos, ¿dirán estos autores qué entienden por tales "modos"? ¿Quién tiene los "modos": los Dones o el sujeto que los recibe? Y esos "modos sobrehumanos", ¿a qué hechos se refieren: a los actos llamativos de la contemplación infusa o a cualquier efecto sobrenatural?

Si es a los actos manifiestos de contemplación infusa, ¿cómo puede atribuirse a los Dones exclusivamente un efecto que no les es propio? Si fuese *propio* de los Dones ("*quod omni, soli et semper tribuitur*"), los Dones actuarían siempre en esa forma, y solo "per accidens", detenidos por un obstáculo, se resignarían a obrar latentemente; y además, toda intervención "sobrehumana" debería atribuirse a los Dones.

Pero todos los Místicos señalan cuidadosamente otros principios, como el "lumen altius" y otros análogos, y aunque admiten la intervención de los Dones, no es en forma exclusiva. Luego si el "modo sobrehumano" es una cualidad común a los Dones y a dichos auxilios divinos, mal puede apropiarse a los Dones, para clasi-

(69) L. c., p. 22.

ficar con ellos una forma de vida espiritual. Y si las diferencias de la actuación de los Dones se debe no a ellos, sino a las disposiciones del sujeto que los recibe, háblese enhorabuena de disposiciones subjetivas, mas no de modos incrustados en la esencia misma de los Dones, que puede ser Don perfectamente con estas y sin estas formas llamativas, como igual es la inteligencia del sabio que la cultiva y la del pobre salvaje que la lleva embrozada con sus instintos animales.

Instando más sobre el significado del "modo sobrehumano" de los Dones, tropezamos fácilmente con otros achaques no menos imprecisos, sin contar que tòdas estas teorías modernas de Mística se levantan sobre una doctrina aún rudimentaria de los Dones, como ya advertía el P. Claudio (70).

Según Santo Tomás, "los Dones habilitan las potencias para la moción del Espíritu Santo" (71). Está, pues, claro, que no podemos confundir la "habilitación de las potencias" con la "moción del Espíritu Santo". Y esta teoría, ¿qué oficio asigna a los Dones: *disponer* o *mover* las potencias del alma? Si es *disponer,* no pasa de ser un hábito pasivo, en opinión de Santo Tomás, contradistinto del hábito de las virtudes (72); pero si se les confunde con la *moción,* en vano se les distingue de un principio que es común movente de los Dones y de las virtudes, radicado en la gracia que el propio Santo Tomás llama "gratia virtutum et donorum" (73), y

(70) "Rev. Esp. de Teología", 9 (1949), p. 113.

(71) "Dona sunt quaedam perfectiones hominis quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus Sancti" (I-II, q. 68, a. 3).

(72) I-II, q. 68, a. 1.

(73) "A gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona... Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super *gratiam virtutum et donorum*" (III, q. 62, a. 2, c.).

consideramos infundadas las razones del P. Llamera para distinguir una doble operación en el mismo principio movente (74). Juzgamos más bien, con el P. Claudio, que "el Espíritu Santo *no actúa propiamente los Dones,* sino que actúa al alma *dispuesta* por ellos para recibir connaturalmente esa acción, de cualquier especie que sea. El Don, como disposición pasiva, no va más allá, no hace más en el alma que ponerla a disposición del Espíritu Santo" (75).

Tómese, pues, por el lado que se quiera: ya refieran el "modo sobrehumano" a la moción del Espíritu Santo, ya al hábito pasivo, señalar las diferencias de la vida espiritual exclusivamente por el "modo" de los Dones, nos parece inadecuado. Y el principio activo, el Espíritu Santo y la caridad de Dios que por El ha sido infundida en todos los corazones cristianos sin distinción de grados, no puede ser designado por sí mismo razón de tales diferencias (76).

(74) M. Llamera, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo,* en "Rev. Esp. de Teología", 7 (1947), pp. 449-450.

(75) *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de Mística sobrenatural.* "Rev. Española de Teología", X (1950), p. 561. — Luego añade: "Por aquí podemos ya venir a un concepto de lo que es *actuación de los Dones del Espíritu Santo.* Actuación lleva consigo cierta idea de actividad propia de un principio de acción propia. Aquí está el espejismo que hoy despista a muchos al tratar de ella. Pues bien: en ese sentido no existe propiamente *actuación de los Dones;* el alma *por ellos es actuada,* y ese acto en toda su substancia es del principio motor, del Espíritu Santo" (l. c., página 562).

(76) Escribe el P. Claudio: "En este caso está claro que el Don sería principio de actos específicos formalmente distintos de los de las virtudes y constitutivos de un orden específicamente superior al orden humano de éstas; pero habría dejado de ser *disposición* "ad connaturaliter recipiendum impulsum Spiritus Sancti", sin limitación de modo ni tiempo ni especie" ("Rev. Esp. de Teología", 10 (1950), pp. 560-561).

Finalmente, si los Dones son *hábitos* y los hechos *místicos* son *actos*, ¿cómo un hábito puede "per se" ser causa de la especificación de la mística, constituída por varios actos repetidos, que por muy numerosos y frecuentes que sean, nunca pasan de ser actos aislados entre sí? (77).

29. Si la calificación de "modo sobrehumano" se atribuye no ya a las manifestaciones brillantes de la contemplación infusa, sino a toda *moción sobrenatural*, más o menos manifiesta, entonces todo el orden de la gracia entraría igualmente en ese "modo sobrehumano", y de hecho así se considera en el lenguaje común de la Mística y aún de la Teología. De ahí la sabor maestra

(77) El P. Llamera trae una cita y hace un comentario que a nuestro entender hiere gravemente sus propias teorías: "Los hábitos permanentes se confieren cuando son necesarios para la perfección del ser en orden a su fin propio; *que es la razón de la necesidad de los Dones y de que sean hábitos permanentes asignada por Sto. Tomás* en la 1-2. p. 68. a. 2. y 3. Lo que nunca dijo ni pensó es que fueran también *necesarios y permanentes para operaciones innecesarias y extraordinarias;* antes *lo previno y excluyó expresamente,* pues al objetarse él mismo que para una perfección extraordinaria o que exceda la virtud común no se necesitan hábitos, por no ser necesario conseguirla, contesta: que los dones no se ordenan a una perfección, e innecesaria a las virtudes, pues no las sobrepasan en sus obras sino en el modo de obrar. Es decir, que los dones en su modo de obrar sobrehumano son necesarios para la perfección correspondiente a las virtudes, e incluso para salvarse, y por eso existen" (*La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*" en "Rev. Esp. de Teología", 7 (1947), p. 460).

Dirán los modernos que la mística no es *extraordinaria,* sino una cosa eminente dentro de lo normal. Pero argüímos con la razón ya traída: Ese "modo sobrehumano", manifiesto y frecuente, etc., ¿es cosa *propia* de los dones? Si aluden a los actos brillantes de la contemplación infusa, hemos dicho que no existe tal propiedad. Y si por *Mística* entienden el desarrollo normal de la gracia, es cuestión de palabras que tratamos a continuación.

de San Juan de la Cruz para despojar al alma de sus "propios modos y maneras" para hacerla "al modo sin modos del modo de ser de Dios" (78).

Cotejando la naturaleza íntima de las Virtudes y de los Dones, según Santo Tomás, encontramos ciertamente la sutil diferencia de que las virtudes disponen para seguir el dictamen de la razón y los Dones el dictamen directo del Espíritu Santo (79). Mas aun prescindiendo de que tal doctrina no pasa de ser una opinión de Santo Tomás que tiene en contra suya pareceres muy autorizados y aun Escuelas enteras, como la de Escoto, la expresión sigue siendo harto genérica y puede sin dificultad atribuirse a todo el orden de la gracia divina. Los Dones, en efecto, no son sino hábitos permanentes radicados en la Caridad, lo mismo que las Virtudes (80).

Dice Santo Tomás, comparando las virtudes teologales con las morales, que "como éstas disponen al hombre cual conviene a su naturaleza, en cuanto es hombre, las virtudes infusas dispónenla "altiori modo" y para más alto fin" (81).

(78) "Por tanto en este camino, el entrar en camino es dejar su camino; o por mejor decir: es pasar al término y dejar su modo, es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios; porque el alma que a este estado llega ya no tiene modos ni maneras...; digo modos de entender ni de gustar ni de sentir, aunque en sí encierra todos los modos; al modo del que no tiene nada, que lo tiene todo; porque teniendo ánimo para pasar de su limitado natural interior y exteriormente, entra en límite sobrenatural que no tiene modo alguno, teniendo en sustancia todos los modos" (*II Subida*, 4, 5).

(79) I-II, q. 68, a. 1.

(80) "Omnia dona pertinent ad has tres virtutes (theologales) sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum" (I II, q. 68, a., ad 3).

(81) "Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo et ad altiorem finem... Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam lumen gratiae, quod

La gracia, en efecto, confiere cierto "modo divino" (82), haciendo al hombre "deiforme", hijo de Dios, y elevando todo su ser para que sea movido por el Espíritu de Dios: "qui Spiritu Dei aguntur li sun filii Dei" (83).

Y en verdad, sin esfuerzo podemos comprobar que todo acto de virtud cristiana está muy encima de todos los "modos humanos". No es, en efecto, "modo humano" amar a los enemigos, alegrarse en las humillaciones, gozarse en la castidad, esperar contra esperanza, etcétera.

Diríase que este "modo sobrehumano" sólo se echa de ver cuando las almas han alcanzado el grado iluminativo. Pero decimos que no; la virtud cristiana, por su propia naturaleza, exige esta condición sobrehumana. Es cierto que a los principios no aparece clara su elevación. Mas concretando términos: ¿es virtud o no es virtud? Con que tenga lo indispensable para ser virtud, en eso poco ya es esencialmente sobrehumana. Pero, en fin, la dificultad equivaldría a preguntar si ciertas gentes brutísimas obran guiadas por la inteligencia o por el instinto. Ciertamente predomina en sus obras el instinto; mas en lo poco que interviene su razón, obra ya la inteligencia humana con todas sus cualidades esenciales.

En las virtudes heroicas está patente su modo sobrehumano. "Virtus christiana — declaraba Benedicto XIV en su libro de más renombre — ut sit heroica efficere debet ut eam habens operetur expedite, prompte

est participatio divinae naturae, es aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur" (I-II, q. 110, a. 3, c.).

(82) "Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse..., secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur" (*II Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 4, ad 3).

(83) Rom. 8, 14.

et delectabiliter *supra communem modum* et fine supernaturali et sic *sine humano raciocinio,* cum abnegatione operantis et affectuum subjetione" (83) bis.

Dirán que aquí ya obran los Dones del Espíritu Santo, aunque no lo diga Benedicto XIV. Ciertamente obran aquí como en toda la vida de los fieles cristianos. Mas decir que con estas palabras alude Benedicto XIV a los Dones, nos parece una afirmación gratuita. Y si se pretende que siempre que se hable del "modo sobrehumano" se debe atribuir exclusivamente a los Dones del Espíritu Santo, sólo porque en la Escuela tomista se hace aquella sutil distinción que dice Santo Tomás, entonces tendríamos que mudar el significado corriente de las palabras y ponernos de acuerdo para que las virtudes, cuando lleguen a cierto grado, dejen de llamarse virtudes. Mas en tal caso, para ser consecuentes, los Dones del Espíritu Santo, cuando obran en los principiantes, tampoco deberían llamarse Dones, porque, como dice el P. Garrigou-Lagrange, "todavía no intervienen sino moderadamente y con frecuencia están como impedidos por cierta inclinación al pecado venial" (84). Mas cualquiera puede apreciar que de esta confusa terminología, con achaque de tecnicismo, se seguiría una terrible confusión en el campo de la Teología. Es mejor llamar a las virtudes siempre virtudes con diferentes grados, y a los Dones siempre Dones en su noción esencial, aun cuando por razón del sujeto adquieran modalidades diferentes.

30. No menos desacertada juzgamos la distinción entre ascética y mística por el elemento *infuso* de Dios en el alma cristiana. Limitar la noción de ascética a una labor racional es, a nuestro entender, un fallo de consideración. En sentido exclusivo, descontando la infusión di-

(83) bis. *De servorum Dei beatif.,* l. III, l. 22, 1.
(84) *Las tres edades,* p. 888.

vina, la ascética cristiana no existe. Será, si se quiera, aristotélica, estoica, platónica, etc.; mas la ascética cristiana, para ser tal, ha de contar con el elemento infuso que es como su alma (85). Es universal la definición agustiniana de la virtud, parafraseada por Santo Tomás: "*Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*" (86). Y, como el mismo Santo Tomás advierte en otra parte, en la virtud podemos distinguir dos aspectos: lo que la hace virtud y su acto externo que puede no ser virtud (87). La virtud, en su primer y propio sentido cristiano, es una cualidad sobrenatural infundida por Dios. Junto a ella y a la par, está su forma humana que se adquiere por la repetición de actos, que extensivamente se llama también virtud, mas en forma incompleta, como ha advertido Santo Tomás. Para nosotros no cuenta esta virtud; sólo consideramos como tal la que infunde Dios en el Bautismo, como enseña el Catecismo Romano: "A la gracia se añade el cortejo nobilísimo de todas las virtudes que con la gracia se infunden divinamente en el alma" (88). Puesto que su principio es infuso, consecuentemente su crecimiento proseguirá en las mismas condiciones.

(85) Esto decíamos en la conferencia sobre la *Mística de Santa Teresita*, l. c., p. 247.

(86) I-II, q. 55, a. 4.

(87) "Aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter: uno modo materialiter, sicut actus justitiae est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum justitiae, justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiae est agere justa, eo modo quo justus facit, scilicet prompte et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute" (II-II, q. 32, a. 1, ad 1).

(88) *Catecismo Romano*, P. II, De Sac. Bapt., c. 2, q. 39.

Externamente podrá confundirse la ascética de un gentil que lucha por adquirir humildad, paciencia, castidad, etc., y la de un católico que se esfuerza en la misma demanda. Mas un teólogo no lo puede confundir. Debajo del ejercicio racional del justo bulle toda la vida de Dios que lentamente se arraiga en el alma en virtud del divino manantial que lleva en su seno con la Beatísima Trinidad.

31. Por todas estas razones juzgamos que ninguno de los elementos que hemos examinado resuelve en realidad ni aclara los problemas de la vida de perfección en el alma cristiana. El "modo sobrehumano" de los Dones es insuficiente. La nota de "infuso" es demasiado genérica.

No discutimos los conceptos dogmáticos; mas rechazamos a la aplicación a la Teología de la Perfección en la forma pretendida por cierto grupo de teólogos modernos, porque es fuente de muchas confusiones que engarzará a unos con otros en disputas interminables. Por lo cual la consideramos como un sistema inadecuado que por inservible debe ser abandonado.

32. Estamos otra vez ante la cuestión del *médico* y del *químico*. No basta aquilatar la ontología dogmática de la gracia, de las virtudes y de los Dones. Hay que adaptar estas verdades al sujeto humano en quien se deben concretar y donde han de vivir como cualidad íntima del mismo. Debemos por tanto estudiar su naturaleza, sus reacciones bilaterales y su lado de adaptación, ya que no se trata de meros conceptos, sino de auténticas realidades. La gracia, las virtudes y los Dones, son realidades concretas de orden espiritual que viven en un sujeto mixto, incrustadas en su elemento asimismo espiritual.

Decir, en efecto, *orden espiritual,* es advertir que en el hombre existe también un orden espiritual; mas como

no es único e independiente, sino que está personalmente unido con los órdenes inferiores, psicológico y fisiológico, hay que advertir que todos tres obran conjuntamente. Hay que echar un puente para pasar de la realidad espiritualísima de la gracia atravesando los tres sectores del hombre, hasta los "arrabales de su castillo interior".

También Santo Tomás, como hemos advertido, había conocido este engranaje en el que anteriormente se había mostrado maestro San Agustín.

Sobre estos cimientos se levantó la mística de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz y de la ínclita escuela carmelitana.

No podemos demorarnos en exponer detalladamente la organización de la doctrina carmelitana, que sería tema de otra larga conferencia y además la expusimos largamente en otra parte (89). Apuntaremos apenas el camino con la descripción que hace del alma Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz.

33. Sta. Teresa hace un análisis del alma cristiana tan sutil y preciso que asombra. Después de advertir que son muchos miles las moradas del alma y que están en ella no como "cosa enhilada" sino coordinadamente, hace el recuento de sus partes enumerando los sentidos corporales exteriores, los interiores, las potencias del alma y, más allá de todo esto, la propia alma. Pero también en el alma distingue dos aspectos diferentes: el alma como simple *alma,* que es principio activo de las potencias y sentidos, y el alma como *espíritu,* parecida a los ángeles y semejante a Dios. A esta porción llama Sta. Teresa "lo superior del alma" y la distin-

(89) En nuestro libro *S. Juan de la Cruz y el Misterio de la SS. Trinidad en la vida espiritual,* especialmente l. III.

gue con el nombre de "espíritu" (90). Y todavía en el espíritu encuentra otros dos aspectos: el simple *espíritu,* común a todas las almas humanas en el orden natural, y el *ápice* del espíritu, punto de contacto y de enlace con los espíritus superiores, residencia, en nuestro caso, de la gracia santificante. Es la *morada de Dios,* desde la cual deriva sobre el alma la corriente de vida divina que mora en su "más profundo centro", donde vive Dios como es en Sí, "aunque de noche". Cuando el alma, despegándose del barro de sus miserias, logra penetrar aquí dentro, goza de una paz soberana y vive como enajenada de las cosas que pasan allá abajo en sus sentidos, y hasta sus mismas pasiones, como advierte S. Juan de la Cruz, quedan tan embebidas en el dominio del espíritu, que llegan a perder sus vehemencias sensibles, endulzándolas con la serenidad del espíritu, como si fuesen ángeles (91).

34. Todas estas partes del alma (y en ello insiste mucho Sta. Teresa) están compenetradas formando un bloque vivo movido por un solo principio que gobierna todas sus partes desde el centro: "Poned los ojos en el centro... y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan" (92). Tales son los extremos que constituyen la armonía conjunta de una persona; unidad concentrada en el ápice y pluralidad que otorga a cada parte condiciones particulares. Al espíritu hay que tratarlo como espíritu, a las pasiones como pasiones y al cuerpo hay que darle lo que es del cuerpo.

(90) "Hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma a el espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno y lo otro" (*Mor. VII,* c. 1).
(91) *S. Juan de la Cruz y la Sma. Trinidad,* n. 544.
(92) *Moradas I,* c. 2, n. 8.

El conocimiento empieza en los sentidos, al contacto de la realidad exterior. Toma el hilo el sentido interno con el discurso imaginativo, que acaba con una conclusión de orden intelectivo, la idea, ya en el campo de lo espiritual. A la par de este proceso cognoscitivo entra en acción el afectivo que de los sentidos pasa a las pasiones y de ellas a la voluntad, donde ellas se concentran y donde la pasión se transforma en amor o en aversión general.

Este es el camino por donde las cosas corpóreas llegan al alma. La meditación discursiva, que acaba en una idea y en una resolución, hace que ciertas verdades que antes tenían que ser discutidas, rumiadas, luego se abracen apenas vistas, como por intuición, y el alma, como quien ya lo sabe todo, se queda quieta, mirando y saboreando.

35. Si estas verdades, que han de entrar al alma por la puerta de los sentidos, bien con el discurso imaginativo, bien con la mirada contemplativa, se introdujesen por otra vía, tendríamos verdades *infusas*. Las visiones imaginarias que describen los místicos son especies que han penetrado en el recinto de la imaginación sin haber pasado por los sentidos exteriores, puerta normal del proceso psicológico.

Por esta misma razón, las *sustancias incorpóreas* no pueden entrar en la morada correspondiente intelectiva o espiritual sino por *infusión*, proporcional según se trate de sustancias desnudas, toques sustanciales, ilustraciones divinas, etc. Y cuando han penetrado así, secretamente, hasta el espíritu, entonces, como advierte San Juan de la Cruz, "no sólo ella no lo entiende; pero nadie, ni el mismo demonio, por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde

no puede llegar el demonio ni el sentido natural ni el entendimiento" (93).

36. En el más profundo centro del alma mora Dios (94). Allí está con los vivos resplandores de la Trinidad, "aunque de noche" (95). Su realidad constituye la llamada "vida de fe". Es la realidad más alta que darse puede, y en el orden psicológico la más espiritual. No se siente; no se puede sentir, por eso mismo. No se puede tampoco entender. Sólo por la luz de la Fe sabemos que está allí y se puede saborear su sabor que "a vida eterna sabe" (96). Allí está Dios como es en sí, "sin modos ni maneras" y tal como luego le hemos de gozar eternamente en el cielo. San Juan de la Cruz lo declara en una comparación muy al vivo: como los cántaros de Gedeón encubrían las antorchas y en quebrándose apareció su luz, así cuando se quiebren estos cuerpos mortales y fenezca la fe, veremos a este Dios que llevamos dentro (97).

37. El proceso psicológico de la perfección se ordena al acercamiento del alma a ese Dios escondido, por el camino de las virtudes teologales, con la ayuda de los Dones del Espíritu Santo. Los pasos de acercamiento se dan por la Caridad, que mueve soberanamente nuestra alma, poniendo en juego todos los resortes de la persona humana. Ella nos impone el ejercicio de las virtudes y el cumplimiento de la Ley de Dios y de todas las señales de su divina voluntad conocidas por la luz de la Fe. Y a cada esfuerzo de la voluntad, se

(93) *II Noche*, c. 17); cfr. *S. Juan de la Cruz y la Sma. Trinidad*, n. 458, sgs.
(95) *La Morada de Dios* en el l. c., l. III, c. I, a. 2, números 456, sgs.
(95) *Vida trinitaria*, en l. c. n. 475, sgs.
(96) *Sabor de vida eterna*, l. c., n. 488, sgs.
(97) *II Subida*, 9, 3.

abre la divina morada y se difunde por el alma la vida divina; "porque de aquellos pechos divinos, como dice Santa Teresa, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conhorta" (98), como si se abriese el dique donde llevamos la gracia de Dios represada.

Dios ayuda algunas veces a este acercamiento de la voluntad, por medio de visiones, éxtasis, sentimientos y mil suertes de regalos, que en vez de entrar por la puerta para llegarse a la voluntad indirectamente por el camino de las potencias inferiores, saltan la valla y la tocan sin medianeros, haciendo así su operación más eficaz.

Mas todos esos toques y soberanas mercedes, por brillantes y nobles que sean, siempre son "ancillae veritatis", instrumentos que empujan e incitan al amor, siervos, en fin, del amor, de esa Caridad que en fin de cuentas es la auténtica Reina de todas las virtudes y de todas las mercedes que Dios envía. Y cuando el alma con este amor hubiese llegado a amar a Dios con puro amor, sin querer cosa, aun mínima, que no quiera Dios, entonces, sólo entonces, *habrá llegado a la cima de la perfección.*

¿Dónde está la *ascética,* dónde está la *mística?* Si por *ascética* se entiende el acercamiento ético del alma a Dios por la luz nobilísima de la Fe, y por *mística* se entienden las mociones pasivas con que Dios gratuitamente ayuda al alma a darse del todo a su amor, hay que decir que la *mística* es la *esclava de la ascética* y que ambas sirven al mismo Señor, trazando un solo camino que corre ininterrumpidamente desde los primeros albores de la vida espiritual hasta las más altas y nevadas crestas del monte de Dios. Y este magnífico camino, grande y sencillo como Dios, es que el alma

(98) *Moradas VII, 2, 6.*

quiera del todo. Y como el querer, en último término, es cosa que pertenece plenamente a la voluntad, juzgamos que con los medios ordinarios de la gracia, de las virtudes y de los Dones, riquezas muy superiores a todas las ayudas extrínsecas que le pueden venir, son *suficientísimos* para lograr la entrega total, es decir, la más alta perfección cristiana.

39. Las purificaciones pasivas de la contemplación infusa serán, si se quiere, instrumentos exquisitos para que el alma, aun en esta vida y metida en su cuerpo mortal, guste aun en esta vida a Dios "en su propio sabor". Mas por muy subido que sea este "sabor", siempre es un sabor *adaptado* a la condición del alma, y, en fin, siempre se da con el fin de que el alma *se acabe de dar.*

40. En cambio el Dios que nos da la *contemplación en fe tiene* un sabor todavía más alto, porque da a Dios como es en sí, y ya no para que sigamos corriendo, sino para que nos detengamos en El y en El descansemos y en El hallemos todo cuanto podemos desear y suspirar. Este tesoro, incomparable tesoro, es el que Dios ha querido generosamente dar a todos los que ha adoptado como hijos, "qui non ex sanguinibus, nec ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt" (99).

Y terminamos con estas significativas palabras de San Juan de la Cruz: "*Esta noticia oscura, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios*" (100).

(99) *Jo.* 1, 13.
(100) *II Subida,* 29, 4; cf. *San Juan de la Cruz y la Santísima Trinidad,* n. 600.

SEGUNDA PARTE

LA PERFECCION EN LOS DIVERSOS ESTADOS Y CONDICIONES

CARACTERISTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD CONTEMPORANEA, COMO VIDA

Rvdo. P. Jesús Olazarán, S. I.

Profesor de Ascética y Mística en la Facultad Teológica de Oña

El vocablo "espiritualidad" ha encontrado eco favorable en nuestros días porque abarca cómodamente el ámbito integral de la Ascética y Mística sin sugerir la presencia del enojoso problema de la limitación de fronteras entre ambas partes de la vida interior. Y también, porque expresa con suficiente claridad las operaciones y fin de todo genuino ascetismo o misticismo esencialmente encaminado por medios espiritualmente sobrenaturales a la perfección espiritual del hombre. Por todo esto se habla hoy tanto de teología, vida y movimiento espiritual.

El calificativo "contemporáneo" lo entenderemos en sentido lato, no haciéndole coincidir matemáticamente con la época de la Historia que recibe ese epíteto. Con él aludimos aproximadamente a los últimos cuarenta años, y en especial al postrer decenio. La razón de este recorte es justa, pues de entonces data el arranque inicial masivo y sistemático de la producción espiritual, que en estos años de postguerra florece pujante como

símbolo del anhelo de una piedad más pura y elevada. Y, no habiendo espacio para todo, vale más que nos detengamos a contemplar la fisonomía de la espiritualidad que actualmente nos ambienta.

Se me ha dado el encargo de exponer aquí las "características" de dicha espiritualidad; tema altamente sugestivo, pero a la vez lleno de dificultades: primero, por la abundancia y profundidad de los puntos que presenta; y segundo, por el peligro que uno corre de adentrarse en las materias asignadas a otros ponentes, ya que todas ellas son otros tantos detalles del espiritualismo reinante. Sin embargo, aun a riesgo de caer en cierta superficialidad y en algunas posibles repeticiones bien está una vista de conjunto del panorama espiritual contemporáneo y una rápida mención de sus más destacados pormenores. Este es el intento de mi trabajo, que procuraré desarrollar en el tono de distinguida divulgación que se me ha encomendado.

La espiritualidad es un fenómeno complejo, hondamente enraizado en el terreno práctico — individual y social — e íntimamente trabado con los datos de la ciencia psicológica, histórica y teológica. Ella es, en último término, una vida y una doctrina, una vivencia y una ciencia. Por eso distinguimos dos clases de espirituales — teorizantes o prácticos — si bien ambas cualidades se den frecuentemente en una misma persona.

Hubiese deseado describir las características de nuestra espiritualidad como ciencia. El asunto es de suma importancia y actualidad, y no deja de ser útil para el mejor conocimiento de esa espiritualidad como vida; pero su abultada amplitud me obliga a pasarlo por alto. Vamos, consiguientemente, a recorrer las notas peculiares de ese espiritualismo, en cuanto es "vida" palpitante en los católicos de la presente generación ansiosos de santidad. Estos forman un grupo de selección, casi perdido en las inmensidades de un mundo mate-

rialista y anticristiano, a cuyo contacto, por la ley de la radical oposición entre materia y espíritu, debe perfeccionarse en condiciones extremamente penosas. El mundo, por otra parte — y aquí entramos todos los hombres — en virtud de un múltiple progreso — científico, literario, artístico, técnico, industrial y cívico — va adquiriendo a ritmo ininterrumpido y veloz un carácter específico, que necesariamente queda impreso en nosotros, haciéndonos hombres de nuestro tiempo.

Estas observaciones son oportunas en nuestro caso, pues las características de la vida espiritual nacen de la adaptación al medio ambiente y del contraste de la lucha con el enemigo exterior. Los gustos y maneras de la época influyen en la mentalidad y conducta de los que quieren vivir en cristiano perfecto, y las corrientes ascético-místicas más arraigadas suelen ser réplica de propia defensa contra las más caracterizadas desviaciones del clima antiespiritual envolvente. Claro es que no siempre es todo bueno lo que surge de esa atemperación y pugna; pero, al menos, las normas apuntadas nos ayudarán en la búsqueda de lo propio — recto o torcido — del vivir espiritual contemporáneo.

Esto anotado, podemos afirmar que la espiritualidad actual presenta tres caracteres principales: uno "teológico", otro "social" y un tercero "místico".

I. Espiritualidad teológica

Cualidad sobresaliente del espiritualismo de ahora es su decidido tinte teológico. Dice bien Mandrini: "Ante todo se observa hoy la aspiración hacia una "piedad teológica" y el deseo de una vida interior apoyada en el dogma, que brote del dogma y al dogma retorne por medio del amor. Aquella devoción, a base de sentimiento, que quizá en otro tiempo pudo agradar y satisfacer, hoy no contenta ya a nuestra generación, que quie-

re ver la íntima relación entre el dogma y la oración, entre la vida y la fe."

Este fenómeno es innegable y son signos manifestativos suyos — en opinión del P. de Guibert — "el desarrollo de los estudios de Teología Ascética y Mística, el favor dado por las almas piadosas a los libros más ricos en doctrina y la avidez con que éstas buscan su alimento espiritual en los tratados dogmáticos o en los escritos de los Padres más llenos de sustancia espiritual".

Ello tiene su fundamento en las leyes que acabamos de registrar, puesto que al ataque desencadenado bajo la bandera del imperante intelectualismo moderno contra el simplismo y gregarismo espiritual de las gentes había que oponer unas convicciones religiosas sólidamente cimentadas en los más firmes puntales de la religión, lo cual constituiría a su vez una prudente aclimatación a las condiciones ambientales del momento y un avance positivo y plausible, porque lo mejor es basar el bien que se obra en la verdad conocida.

Con todo — bueno es confesarlo — no siempre se ha acertado con la fórmula neta de una espiritualidad sanamente impregnada de teología, pues el abuso de la atracción hacia formas piadosas especulativas ha engendrado en algunos ideas demasiado abstractas, poco inteligibles y dinámicas, y reducido en otros su vida interior a un espiritualismo intelectual, irrealizado en su propia conducta personal. No es esto un rebrote del intelectualismo gnóstico o modernista, pero sí un error práctico de quienes otorgan la primacía en materia de santidad al entendimiento sobre la voluntad, la caridad y el ejercicio de las virtudes. Estos son — en frases del P. Garrigou Lagrange — los que, demasiado olvidados de este ejercicio, ponen su perfeccionamiento espiritual en el estudio de la Teología y ciencias anejas, en el pleno desenvolvimiento de su propia personalidad y en

una gran cultura humana, muy matizada, muy alerta a los problemas actuales y muy solícita de mirar al Cristianismo por el lado más atractivo para una naturaleza culta.

No obstante estos desaciertos parciales, ocasionados por el empleo imprudente de una tendencia laudable, el movimiento de la piedad teológica continúa a paso acelerado, como lo prueba la multitud de libros, folletos y artículos, destinados a hacer vivir el dogma a las almas. Y lo que se dice de la producción escrita hay que afirmarlo de la oral, pues cada vez pide más el oyente que se le proporcione el fundamento dogmático de la ascesis cristiana a que se le invita.

* * *

La Teología es un conjunto de tratados eslabonados entre sí y repletos de profundas verdades, capaces de convertirse en alma de una espiritualidad viviente. Pero no todas han sido vividas con la misma intensidad por el común de los espirituales en las distintas épocas de la Historia, a causa de la diversidad de circunstancias por que ha atravesado la Iglesia. Lo cual asentado, nos interesa saber en líneas generales — pues el detallismo es aquí impracticable — cuáles son los dogmas engendradores de vivencias más sentidas entre las personas virtuosas de ahora, o sea, cuáles son las rutas por donde rueda la piedad teológica contemporánea.

Es cosa grata poder contestar a esta interrogante diciendo que esos caminos parten de los que objetivamente son centros capitales de la verdadera espiritualidad cristiana, a saber: de la Santísima Trinidad, de Jesucristo, María, la Iglesia, la gracia y los sacramentos. Entre los devotos de buena ley existe una marcada propensión a vivir intensamente esos misterios, y ello constituye

un buen muro de protección de nuestra piedad. Digamos, siquiera sea una palabra, de cada uno de ellos.

* * *

Núcleo de la vida cristiana es el Misterio Trinitario, que es asímismo sostén, eje y meta de todos los demás misterios. Todo se hace por y para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Particularmente el justo ha recibido en sí el Misterio de la Gracia, semilla divina y participación de la vida trinitaria; por lo cual, al vivir este misterio, puede y debe vivir el de la Trinidad.

Esta es la razón por que se ha extendido tanto la devoción trinitaria en nuestros días. La generación católica a que pertenecemos está siendo educada con una pedagogía consagrada a recalcar el factor sobrenatural, en contraposición al naturalismo moderno que todo lo quiere invadir. Así, el cristiano consciente de esta amenaza, vuelve sus ojos al sobrenaturalismo de su vida interior, y allí encuentra la gracia creada — habitual y actual — que le orienta indefectiblemente hacia el trono augusto de las tres Personas divinas. Por la gracia santificante se siente hijo adoptivo de Dios y templo de la Santísima Trinidad, que en él mora atraída por el vínculo de la caridad; y por las gracias transeúntes sabe que es sujeto constantemente movido desde lo alto en virtud de las ilustraciones e inspiraciones del Espíritu Santo, que reclama amorosamente fidelidad y docilidad a su dulce dirección. Así, también, esta cooperación a las llamadas del Señor en materias difíciles de ascética o moral o en el monótono ejercicio del deber cotidiano, pierde mucho de su natural dureza, por considerarla no tanto como trabajo penoso y prolongada, sino como ímpetu de un corazón enamorado de hijo, que sólo aspira a servir filialmente a su Padre, dador de tan preciosos dones.

Felizmente nos cautiva el espíritu trinitario y de filiación divina, que, emergiendo del Evangelio de San Juan y de las Cartas de San Pablo, informó potentemente la vida cristiana de los primeros siglos, y nos encantan las expresiones trinitarias de nuestros mejores místicos. De este espíritu podemos esperar incalculables bienes para nuestra vitalidad religiosa; pero es menester libertarlo de las exageraciones de un sentimentalismo y poeticismo impertinentes — enemigos infiltrados en la piedad teológica de algunos — que toman por ideas reales lo que sólo es fruto de su temperamento e imaginación.

* * *

El Misterio de Cristo — segundo en dignidad — es, según pienso, el que más hondas raíces tiene en la espiritualidad de nuestro tiempo. Mas entiéndase bien que, al lanzar esta proposición, incluyo en el Misterio del Verbo Encarnado, propiamente dicho, otros dos: el de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, y el Sacramental de la Sagrada Eucaristía. Modernamente, el cristiano instruído y celoso, va dándose cada vez más cuenta del nombre que lleva y vibra donde ve al Cristo personal o al Cristo místico,

Mirando al compuesto teándrico, podemos decir que estamos en la "hora de Jesús". Se conoce su vida terrena, se la ama con ardor y se la convierte en objeto predilecto de imitación. El ser "otros Cristos", va siendo el lema de muchos. A lo cual han contribuído en gran escala los siguientes factores: la lectura asidua del Nuevo Testamento, mundialmente difundido en ediciones populares y en misales de constante uso entre los fieles; la consideración y contemplación del relato evangélico hecha a base de buenos libros de meditación, muy inspirados corrientemente en los Ejercicios de San Ig-

nacio; y el continuo avanzar de los estudios teológicos por los dominios de la Cristología y Soteriología. Añadamos, también, que pertenecemos a la época de las "Vidas de Jesucristo", sólida y devotamente escritas por hombres de ciencia buscadores de la gloria del Maestro. De Grandmaison, Lebreton, Prat, Fillion, Riccioti y otros, son, a este respecto, beneméritos de la piedad cristocéntrica.

Bajo el signo histórico-teológico, enfocado hacia la espiritualidad y rubricado por doctrinales intervenciones pontificias, ha ido perfilándose más y más la figura de Jesús en sus excelencias y prerrogativas singulares. Su divinidad, su humanidad sacratísima, su Sagrado Corazón, su realeza y soberanía, su sacerdocio y mediación, han sido y siguen siendo otros tantos excitantes de la adoración, amor, confianza y sumisión de sus leales vasallos. Y se mira tanto al Hombre-Dios, porque, en nuestra aspiración suprema de imitar al Padre, nos va mejor copiar a Jesús, perfecto imitador del Padre y más cercano a nosotros, cuya imitación nos resulta por eso más asequible.

La piedad eucarística, exponente cumbre de la espiritualidad sacramental, es con ésta otra nota distintiva de la vida cristiana moderna. Muchos de entre los fieles aleccionados por documentados libros vulgarizadores de la Teología, han comenzado a sentir el valor de los sacramentos, aun de los que se reciben una sola vez, en su transcendencia sobrenatural. Las gracias sacramentales son algo que va siendo objeto de la atenta y devota mirada de los cristianos y van éstos percatándose de las conexiones existentes entre los sacramentos y el mundo de la gracia, donde se desarrollan las maravillas de la espiritualidad. Hay una corriente benéfica que considera a los sacramentos, no como simples ejercicios de vida cristiana ordinaria, ni tan sólo como productores de gracia, sino además como medios eficacísimos de

perfección. Y si esto es así, a nadie puede extrañarle que la Sagrada Eucaristía, centro de esa vida y alma de la Iglesia — en su triple dignidad de misterio, sacrificio y sacramento — arrebate el corazón de los escogidos, pues en él vive Jesucristo, el Amado de las almas santas y el autor de la gracia y santidad. En la Eucaristía descubren ellos la Víctima que mejor aplaca e impetra, el alimento que mejor nutre al espíritu y la compañía que más anima y enseña. Y lo hallan tan a mano — en Misas, comuniones, visitas, exposiciones del Santísimo y Horas Santas — que la piedad eucarística se hace habitual para el que ama. En esta piedad soñaba el Beato Pío X al estrechar el contacto de Jesús con las almas por medio de la comunión frecuente, y en ella pensaron los últimos Pontífices al promover toda clase de Congresos Eucarísticos, máxime los internacionales de proporciones gigantescas.

El cristocentrismo se revela también esplendoroso en la piedad eclesiástica, por la que tan señaladamente se vive ahora el Misterio de la Iglesia, Cuerpo Místico de Jesucristo. La Eclesiología ha sido estudiada en lo que va de siglo con tenacidad y entusiasmo. Las notas esenciales de la Iglesia, su jerarquía, su historia del pasado y su penetrante expansión del presente, han sido materia de investigación y exposición de innumerables trabajos, donde se ha puesto el acento frecuentemente en su distintivo de Cuerpo Místico.

Esta divisa explica las internas y vitales relaciones de la Iglesia con Cristo, su divino Fundador, y, por lo tanto, ilustra el beneficio de la unión que en la Iglesia y por la Iglesia contrae el cristiano con Jesús. Es enseñanza paulina, que posee un puesto nuclear en la concepción cristiana de la humanidad y de la que el Apóstol dedujo capitales conclusiones para la organización cristiana de la vida. En ella aparece Cristo verificando con su Cuerpo Místico una triple relación de

cabeza: la de eminencia, por el lugar elevado que ocupa y por su suprema perfección; la de influencia vital en el organismo corpóreo; y la de apretada unión, que hace del cuerpo y la cabeza algo muy uno, en el sentido de unido y trabado. Jesucristo, el Verbo Encarnado, el triunfador por su humanidad del demonio y del pecado, el que se sienta glorioso a la diestra del Padre, el dueño de todo poder y de los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios, tiene el principado de eminencia; El, de cuya plenitud de gracia todos hemos participado y sin cuya savia nosotros, sus sarmientos, nada podemos en el orden sobrenatural, es una fuente de energía y virtud que riega todo el cuerpo; y, finalmente, El, llamado fundamento, vid, esposo, pastor, vida y luz respecto a nosotros, no puede menos de mantener especialísima unión con los que formamos su cuerpo.

Sin embargo, es preciso no deformar tan magnífica doctrina, como lo han hecho, verbigracia, los propagandistas de una exagerada "identificación" nuestra con Cristo, con peligro de borrar los límites infranqueables que separan la criatura del Creador. Así se abre la puerta a un falso misticismo, delatado junto con otros errores por Pío XII en su encíclica "Mystici Corporis" de 1943. La Iglesia no es un cuerpo físico, ni tampoco un cuerpo moral solamente sin influjo vital de su Cabeza; es un cuerpo místico, con unión moral entre sus miembros que conservan su propia personalidad, y en el que Cristo Cabeza ejerce influencias vitales y reales de enorme repercusión en la vida espiritual, si se saben aprovechar. La vida divina desciende de la Cabeza a los miembros a ella incorporados, dándose una verdadera comunicación del mismo Espíritu en aquélla y en éstos, pues el Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico, habita en Cristo y en los miembros vivos de su cuerpo.

Hay, pues, que sortear varios escollos. Citaré alguno que otro. Sea el primero el de los que, confundiendo lo

"real" con lo "físico", pervierten la unión real de Cristo con los miembros, pensando que El y ellos constituyen como una persona física, que permite atribuir a los hombres lo propiamente divino y a Cristo las tendencias malsanas de éstos. Tan grosera mixtificación — no hay por qué comentarlo — destruye toda vida espiritual y da pie a que algunos, por sólo creerse insertos en el Cuerpo Místico, piensen vivir la vida de Cristo aun en medio de las satisfacciones ilícitas que conceden a su naturaleza débil. Se engañan, pues el pecado mortal mata esa vida y hay miembros secos. Por ellos, aunque unidos por la fe, no circula la savia vivificante. Cierto que no les faltan auxilios excitantes para volver a la vida; mas el Espíritu de Jesús no habita en ellos. Y no pueden hacerse ilusiones — y menos en espiritualidad — juzgando que con su conducta no rompen con el cuerpo, cuyos miembros son.

Otro error es el de los que no ven en la Iglesia más que una agrupación de jerarcas o miembros independientes, y a los tales ya les ha avisado Pío XII que todos los fieles — seglares o no — se alistan en las filas del Cuerpo Místico para trabajar en su santificación y en provecho espiritual del prójimo bajo la dirección de la jerarquía y en colaboración con los demás hermanos. Aquí rechaza el Papa el individualismo religioso que le aisla a uno de la Iglesia, haciéndole indiferente a sus intereses; pero no condena otro santo individualismo — cien veces recomendado por él en la citada encíclica y en otros documentos —, según el cual, cada uno debe trabajar por crecer en virtud mediante el ejercicio de prácticas personales, aprobadas por la Iglesia, como son la oración privada, la meditación particular y recogida en la propia habitación, la acción de gracias individual después de la comunión, las visitas por separado al Santísimo y otros medios de perfección que nos enseñaron los Santos. Apoyarse en la tesis del

Cuerpo Místico para opinar lo contrario, sería un tercer error.

Omitamos la enumeración de otras desviaciones causadas por la falsa interpretación de este dogma eclesiástico. No es él de fácil divulgación y eso, unido a la brillantez y sugestividad que en sí encierra, ha podido dar lugar a que personas poco formadas, entusiastas e imaginativas, se hayan sobrepasado en la concepción teórica de una doctrina tan central y de tanta fuerza espiritual. Frente a ella, una gran masa de virtuosos mejor orientados, nutren su espíritu provechosamente con la concepción paulina. Por todo lo cual, el Pontífice reinante, anheloso de dar mayor vuelo a esta enseñanza, ha expuesto exactamente sus puntos esenciales y delatado los principales errores en curso. Con ello, y con la publicación de varias obras recientes que tratan el asunto competentemente, podemos esperar nuevas glorias para la piedad cristocéntrica y eclesiástica. A vivir en Cristo, con Cristo y por Cristo; a vivir con la Iglesia, en la Iglesia y por la Iglesia, con la mayor vitalidad posible, tiende esta maravillosa mística. Esa es la fragua de forjar cristianos, amantes seguidores de Jesucristo e hijos incondicionales de la Iglesia, que con ella oran y por ella trabajan y se desviven.

* * *

Pasemos ya al Misterio de María, aura animadora de la piedad contemporánea. Situada nuestra época entre los esplendores de dos grandes definiciones dogmáticas marianas, cuales son la Inmaculada Concepción y la Asunción, encendida por el fuego que sale del horno marial de la gruta de Masabielle y del de Cova da Iria, y adoctrinada por el progreso extraordinario de los estudios mariológicos, se siente invadida en mente y corazón por una luz y fervor potentes en sus relacio-

nes con María, Madre de la divina gracia y Reina de todos los Santos. Lourdes y Fátima han proporcionado a los Romanos Pontífices ocasión de hacer florecer las eficacísimas devociones del Santo Rosario y del Corazón Inmaculado de María, y los teólogos han fomentado la piedad popular con recientes y cada vez más perfeccionadas Mariologías — citemos con elogio la de Roschini y las de los profesores salmantinos señor Aladstruey y P. José Antonio de Aldama, S. I. — y con incontables trabajos pronunciados en Congresos y Semanas Marianos o publicados en colecciones especializadas de joven fundación — como "Marianum", "Estudios Marianos" y "Ephemerides Mariologicae" —, donde se da gran cabida a temas muy ligados con la espiritualidad, entre los que sobresalen el de la Maternidad espiritual de María y el de la Corredención y Mediación universal de la Virgen.

No voy a desenvolver la entraña de estos privilegios, fundados todos en la divina Maternidad. Pero permítaseme una idea acerca del interés que ellos despiertan en el hombre deseoso de virtud. La Mediación y Corredención interesa, porque siendo toda la obra de nuestra santificación fruto de la mediación redentora de Cristo, y estando María asociada de una manera única a esa redención, tiene Ella una parte única en nuestra santificación. Y si lo consideramos desde el punto de vista de la distribución de las gracias, sabiendo que María es la omnipotencia suplicante y que tiene un título único y excepcional sobre los otros mediadores para intervenir ante su divino Hijo y que Dios ha querido que ninguna gracia se conceda a los hombres sin la intervención de María, justo es que el hombre se ponga incondicionalmente bajo el manto de la Virgen, esperando de una piedad mariana filialmente vivida el logro de las gracias actuales — fuertes, variadas y numerosas — de las que depende en fin de cuentas nues-

tro aumento de gracia habitual y nuestro crecimiento en perfección. Interesa, asimismo, la Maternidad espiritual de la Virgen porque, siendo Ella Madre de Jesús, nuestra Cabeza, engendra espiritualmente a los miembros del Cuerpo Místico, contituyéndose por eso mismo en Madre de nuestra vida espiritual.

Creo que las principales características de la espiritualidad mariana contemporánea van encerradas en estos pocos conceptos que acabo de señalar y en el acrecentamiento de fe marial provocada por los dos dogmas mencionados, definidos en menos de un siglo. A lo cual podrá añadirse como nota destacada de muchas almas selectas, la de la "imitación de María", en quien ven ellas "su modelo", "su santo preferido", el ejemplar, dentro de lo puramente creado, que les arrebata. Miran a la Virgen con mariocentrismo acentuadísimo, sabedoras de que ese es el mejor camino para llegar a Cristo y su imitación.

II. Espiritualidad social

Evidentemente la idea social es una de las más arraigadas en la vivencias de los hombres virtuosos del momento. Y la razón de este fenómeno es, en buena parte, el espíritu social que anima toda la actividad del hombre contemporáneo. Ante la magnitud de los problemas que tiene que resolver, el hombre del siglo XX busca colaboración y piensa más que otrora en trabajar con otros para sí y para los demás. "Asimismo — anota rectamente de Guibert — las facilidades actuales de desplazamiento y, sobre todo, la rapidez con que los acontecimientos del mundo entero se conocen aun en los pueblos menores hacen que los cristianos sientan mucho más experimental y fuertemente los lazos que los unen

en Nuestro Señor con todos sus hermanos en la fe y con todas las almas llamadas por Dios a esa misma fe". Además, la ofensiva contra la vida interior viene "socializada", con multitud de elementos heterogéneos cuidadosamente organizados, por lo cual se hace necesaria en nuestro bando la formación de una defensa y contraataque cerrados con unión de todos los cuadros disponibles.

Las manifestaciones de esta idea social en la espiritualidad católica son diversas y unas más patentes que otras, pero todas son reales. La vida apostólica, la piedad eclesiástica y litúrgica y la santificación de las profesiones y estados del vivir humano y religioso son otras tantas facetas del espiritualismo social.

Lancemos sobre algunos de estos puntos unas leves sugerencias.

* * *

El carácter apostólico de la piedad contemporánea, en sus aspectos interno y externo, está a la vista de todos. Los apostolados de la oración, del sufrimiento y de la acción penetran muy adentro en nuestra vida espiritual, porque la preocupación apostólica y reparadora, madurada al calor de la devoción al Corazón de Jesús y de las enseñanzas pontificias, se está universalizando con cambiantes multiformes, debido a las grandes necesidades espirituales del mundo moderno y a las particulares facilidades que éste, por su adelanto en otros órdenes, presta al apostolado.

Dejo la descripción del magnífico espectáculo que presenta el copioso ejército de militantes del Apostolado de la Oración, cuando a diario ofrecen sus obras, oraciones y padecimientos por las intenciones de Cristo inmolado en el altar. Junto a ellos otros muchos, no asociados, oran y sufren por la Iglesia. Y no falta el gru-

po heroico de almas víctimas reclutado para reparación de pecados e impetración de abundantes gracias de santidad. Apóstoles invisibles todos éstos, ellos son los que hacen fructificar el apostolado visible, y de entre ellos salen los mejores apóstoles de la acción. Sólo se necesita que crezcan en número y realicen cada vez mejor su oblación, para lo cual se les atiende con abundantes publicaciones de tipo práctico.

Lo que ahora más insistentemente preocupa, con punzadas de verdadera desazón, son las relaciones del apostolado directo — sea de la palabra, de la pluma o de otros ministerios — con la santidad personal del apóstol. Y es que el apostolado, en no pocos ambientes, es agotador por la abundancia de mies y la escasez de operarios, y roba al sobrecargado obrero evangélico el tiempo y reposo indispensables para pensar un poco en sí mismos. Y, sin embargo, sigue en pie el adagio que proclama a la vida interior como alma de todo apostolado y el que afirma que sin oración no hay vida interior. ¿Cómo conciliar ambos extremos? ¿Cómo satisfacer las exigencias de la propia alma, que nunca debe renunciar a su mayor perfección, y las de las almas de los prójimos que sin descanso reclaman la presencia del pastor? ¿No bastará una "oración difusa" incrustada en el estruendo de toda actividad y expresada a intervalos más o menos espaciados por medio de breves impulsos del corazón? ¿No bastará el espiritualismo interior que lleva consigo todo ministerio bien ejecutado, por ejemplo, el encerrado en la pronunciación atenta y devota de una absolución, de una fórmula bautismal, de una bendición del ritual, sin que sea preciso dedicar cotidianamente, conforme a la tradicional costumbre hasta ahora vigente, un tiempo determinado a la oración mental? ¿No será posible dar en el mismo apostolado con la fuente siempre manante del más puro ascetismo y del más levantado misticismo? Los medios

y objeto del ministerio y la pobreza y trabajo del apóstol, ¿no son el más vigoroso alimento de las virtudes teologales y morales y una plegaria virtual de adoración y petición eficacísima? Preguntas similares a éstas hacía "La Vie Spirituelle" en una encuesta de 1948 a todo género de apóstoles de la acción — sacerdotes, religiosos y seglares de Acción Católica o de otras asociaciones — pidiéndoles una respuesta sobre las ayudas o impedimentos encontrados, en orden a su santificación personal, en su actuación inmediata con los prójimos.

La mayoría de los apóstoles contemporáneos saben que, para hallar a Cristo en la acción, hay que llevarlo de antemano interiormente vivido en la oración. Sabe que el apostolado puede y debe ser un caudaloso manantial de perfección cristiana, pero no el único y principal, pues observa que sin la lluvia del trato por separado con Dios ese caudal se seca o amengua. Con todo, los hay despistados que, por irreflexión o por ciertos buenos sentimientos que experimentan en sus ministerios, creen poder santificarse en y por sólo el apostolado. Debieran ponderar que la Iglesia, hoy como ayer, vela celosamente para que sus ministros no omitan la oración separada. "Procuren los Ordinarios — dice el canon 125, n.° 2 — que todos los clérigos se dediquen a diario por algún tiempo a la oración mental". Y todavía son más apremiantes las exhortaciones que hace a los apóstoles de las Ordenes y Congregaciones religiosas, según se desprende de las Reglas de estas sociedades, aprobadas por la Iglesia. Fuera de esto — lo demuestra muy bien el P. Pinard de la Bullaye — la razón y la experiencia enseñan que sola la oración difusa es insuficiente. Ella carece de profundo recogimiento, de reflexión prolongada y de súplicas sostenidas, factores que son necesarios para engendrar en el alma del apóstol aguante continuo en la dura brega, convicción honda de las verdades y misterios que predica o realiza, entusiasmo por

la sobrenaturalidad de su obra y disposiciones de fe, humildad y confianza para la obtención de las insignes y abundantes gracias que necesita. Precisa, por lo tanto, el apóstol resolver la cuestión de tiempo respecto a su oración — pues siempre se le tiene para lo que se ama y es necesario — dejando a un lado cosas que parecen esenciales sin serlo en realidad. Y Dios, así buscado, sacará con bien a su ministro, ilustrándole en qué cosas y hasta dónde y cómo ha de ejercitar su celo apostólico.

* * *

Abandono con pena este asunto, propicio a la meditación y cargado de actualidad informativa. Son copiosos los hechos y opiniones de apostóles modernos que nos interesaría revisar y reducir a síntesis. Pero esta rápida reseña que aquí elaboramos sobre las características de la espiritualidad contemporánea no sufre tal examen.

Por lo demás, solamente quiero consignar ahora dos puntos típicos del apostolado actual. Refiérese el primero, no a la vida de perfección del apóstol, sino al objeto de su trabajo. Tal es la especialización del apostolado, que ha sido adaptado a toda clase de estados, profesiones y personas, con distinción de sexo y edad. De esta suerte todo el esfuerzo va encaminado en una sola dirección, bien definida, con mayor rendimiento en las almas así cultivadas. Aun las misiones populares, que constituyen el apostolado de masas, requieren en muchos de sus actos la parcelación de agrupaciones homogéneas, y las tandas de Ejercicios, en su gran mayoría, siguen esta ley de uniformidad en los ejercitantes. No se desprecia clase alguna, por mínima que sea; pero algunas, a causa de su situación en la vida y a las promesas que atesoran para el porvenir, se trabajan más y mejor. Ese es el caso de la infancia y de las juventudes mascu-

lina y femenina. El sector obrero, necesitadísimo y prometedor, reclama sus derechos a ser especialmente atendido, y es la jerarquía, con el Papa a la cabeza, quien más nos anima a esta labor, urgente como pocas. Felizmente, la actividad apostólica que de todos específicamente se encarga—sean sanos o enfermos, gente de mar o de tierra, intelectuales u obreros, sacerdotes, religiosos o seglares — es una señal palpable del sabio y prudente celo de nuestros apóstoles, que se acomoda al espíritu de especialización de nuestra época. Vivifique ese empeño la gracia divina, y vaya el apóstol a su tarea informado por una intensa vida de oración, y la obra será perfecta.

El segundo punto alude a la multiplicidad de apóstoles, provenientes de los diversos estados de la comunidad católica. No son sólo los sacerdotes y religiosos los llamados a tan cristiano ministerio; también los simples fieles han sido convocados con premura y hoy es problema de máxima actualidad el del "apostolado de los seglares". Del 7 al 14 de octubre de 1951 se celebró en Roma el I Congreso Mundial de este apostolado, con participación de asambleístas y organizaciones de multitud de países. En él Pío XII señaló el campo vastísimo de reclutamiento de este ejército de vanguardia. Allí dijo el Papa: "Con mucha frecuencia en el curso de nuestro Pontificado hemos hablado, bajo circunstancias y aspectos variadísimos, de este apostolado de los seglares en nuestros mensajes a todos los fieles o dirigiéndonos a la Acción Católica, a las Congregaciones Marianas, a los obreros y obreras, a los maestros y maestras, a los médicos y juristas, e igualmente a los médicos específicamente femeninos, para insistir sobre sus deberes actuales, incluso en la vida pública, y otros más". Y añadió, aquilatando conceptos: "El apostolado de los seglares, en sentido propio, está, sin duda, en gran parte, organizado en la Acción Católica y en otras ins-

tituciones de actividad apostólica aprobadas por la Iglesia; pero, fuera de éstas, puede haber y hay apóstoles seglares, hombres y mujeres, que piensan en el bien que hay que hacer, en las posibilidades y medios de hacerlo; y lo hacen únicamente cuidadosos de ganar almas a la verdad y a la gracia". Este apostolado está subordinado a la jerarquía y presta valiosos servicios en todas partes, y sobre todo en aquellas regiones donde los sacerdotes son menos numerosos.

* * *

Cuanto hemos dicho sobre la espiritualidad apostólica contemporánea nos conduce al conocimiento de otras formas de la idea social, tan enraizada en los mejores católicos de hoy.

La "santificación del propio ambiente" brota de un espiritualismo social, muy extendido entre las personas virtuosas, por el que están convencidas de que ni pueden ni deben santificarse aislándose del medio en que han sido puestas por Dios; y por eso tratan de perfeccionarse en y con ese medio, ayudándole a su vez a perfeccionarse a sí mismo. Exponentes fecundos de este movimiento son — según de Guibert — la J. O. C. belga y los Ejercicios cerrados organizados dentro del marco profesional en algunas naciones. Y, consiguientemente, lo mismo podríamos afirmar de otros conjuntos similares — no escasos en la Cristiandad — como son las distintas secciones de la Acción Católica y de las Congregaciones y Asociaciones piadosas.

Este fenómeno del espiritualismo social está en pleno desenvolvimiento. El puro eremitismo no es del gusto de la época, y aun entre los espirituales de vida apartada y contemplativa la idea de la santificación en su reducido espacio común y en unión espiritual con sus hermanos suele ser ahora muy subrayada. Y es digna

de notarse la tendencia actual de la Santa Sede, favorable al trabajo y aun al apostolado moderado de las Ordenes contemplativas femeninas. La espiritualidad social transplanta hoy monasterios de contemplativos desde los pueblos cristianos hasta los países de misión, no para misionar en activo, sino para ejercer el apostolado de la oración, del trabajo y del ejemplo. Pertenecer a una comunidad — en el mundo o en religión — y perfeccionarse en ella es en la hora presente consigna general. La familia, la parroquia, las órdenes terceras, la Acción Católica, las asociaciones piadosas seglares, la vida religiosa y conventual, son el medio santificador de las almas, aunque haya entre éstas quienes, a juzgar por sus amargas confesiones, no hallan en algunos de esos centros toda la asistencia que ellas desearían para su propio aprovechamiento. Su ascetismo social — dicen — las empuja irresistiblemente al medio común; pero éste no siempre está en condiciones de levantarlas hasta las alturas del espiritualismo cristiano. El hecho es sintomático. Solamente daré un dato, por vía de información y sin entrar en comentario. En una encuesta, promovida en Francia por "La Vie Spirituelle" en 1946, se hacía esta pregunta: "¿Le ayuda a usted la vida parroquial a crecer en santidad?". Y dice el P. Plé, director de la Revista, que no terminaría de citar todas las desoladoras respuestas negativas.

El alcance y transcendencia de la forma social, que estoy describiendo, se ponen de manifiesto en el valor que hoy se atribuye en la literatura y vida cristianas a la espiritualidad de las profesiones. Hoy se estudia lo específico de la santidad en cada una de esas funciones y cargos de la vida de sociedad, y se instruye a los profesionales cómo pueden escalar en su oficio la cima de la perfección. En una bibliografía especializada es fácil encontrar fichas de libros o artículos que versan sobre la espiritualidad del profesor, del industrial, del comer-

ciante, del obrero, del estudiante, del médico, del abogado, del periodista, del literato, del artista, de la joven soltera, de las viudas, de los pobres, del deportista y de otros más. Esto responde a un estado de opinión, que explica por qué se recibe con aplauso general la beatificación de un Contardo Ferrini, que esperamos no será la última en el terreno profesional, y por qué agrada universalmente la mentalidad del Doctor de la Perfección, San Francisco de Sales, que tan suave y certeramente enseña a los del mundo a santificarse y santificar a otros en el lugar y oficio en que viven.

* * *

Los datos precedentes nos llevan como de la mano a la consideración de la espiritualidad en las varias secciones de la comunidad cristiana, lo cual supone, en primer término, que existen algunas escuelas de tinte variado dentro de la única espiritualidad de la Iglesia. Hay quienes tienen aversión a la diversificación de escuelas, por temor a que la Ascética se convierte en Ascéticas y la Mística en Místicas, con grave daño de la unidad de la vida espiritual. Pero ese miedo carece de fundamento, pues nadie niega esa unidad y todos los verdaderamente espirituales tienden hacia la única perfección posible, con la diferencia de que cada uno atiende a los elementos que la integran y a los medios de conseguirla según el espíritu de su propia vocación, del modo como le inspira la gracia y de su característico temperamento. En cada grupo la proporción de dichos elementos, por voluntad de Dios que quiere la variedad en su Iglesia, es distinta, y eso contribuye a la hermosura del Cuerpo Místico. Negar la existencia de escuelas es contrariar a esta variedad y belleza, rechazar la diversidad de vocaciones, uniformar la pluriforme lluvia

de gracias y la polifacética psicología humana, y oponerse a la corriente general que admite esas escuelas.

* * *

Comenzando por el sector seglar, no adscrito a los Institutos Seculares de Perfección, vese un atisbo de escuela — perdóneseme lo llame así — en la insistencia, de día en día creciente, con que muchos piden se les puntualice la imagen del "santo moderno", del "santo de hoy". Opinan que las circunstancias de la vida actual preparan un nuevo tipo de santidad, que sería la "santidad del seglar" o, simplemente, "santidad seglar". La idea social, según ellos, engendra ese tipo. Conceden que en otros tiempos ha habido santos en el siglo; pero estiman que, desde ahora, los deberá haber en mayor número, porque el católico seglar, por la educación y colaboración que recibe, puede llegar mejor que antaño a la mayoría de edad en el terreno espiritual. Y no faltan audaces que ven propicio el momento para un fuerte desplazamiento de santidad desde las casas religiosas a las calles y las plazas, como si el estado religioso fuese ya menos adaptado a la hora en que vivimos.

Esto supuesto, se pregunta uno: ¿cuáles son las características de la santidad seglar? El P. Plé, refiriéndose a la porción por él consultada en Francia y recogiendo lo más sano de las respuestas, dice que son: santidad de aceptación y sobrenaturalización de todo lo humano en la vida sencilla del trabajo, del hogar y de sociedad; y primado de la caridad, especialmente de la fraterna en sus dos fases: externa, o espiritualidad apostólica, e interna, o vida común que deberá renovar la parroquia, hecha fuente de la vida de la Iglesia.

Es evidente que entre los seglares se habla cada vez más de santidad, y Dios quiera que en el siglo se dé

pronto una masa de santos con "espiritualidad seglar" genuinamente católica. Más aún; las instancias con que muchos seglares piden se les muestre "su propio camino" en perfección es señal de que toman su catolicismo en serio y de que hay fundadas esperanzas de santificarlos en verdad; y, de hecho, hay ya un buen número de ellos que progresan incesantemente en la virtud de cara a las exigencias de la época.

Pero téngase muy presente que acechan gravísimos peligros en esta vía de perfección moderna seglar. En la santidad cristiana hay un fondo tradicional, que nunca debe ser removido, y una prudente acomodación a los tiempos, nada fácil de cristalizar en la práctica, sobre todo ahora cuando la ideología reinante anda en perenne evolución, inseguridad e inestabilidad. Y como "lo nuevo", por serlo, es lo que más nos impresiona, corremos el riesgo de descuidar los básicos postulados tradicionales. Esto es un obstáculo para todos, pero muy en particular para los seglares, más expuestos a las acometidas de la bestia mundana y menos defendidos por las reglas u ordenaciones de grupo. Y, en realidad, se han producido en no pocos de estos espirituales heridas de cuidado. Así, existen quienes exaltan indebidamente los valores naturales, pronunciándose por un desmesurado "humanismo cristiano", en que se da amplio margen a las virtudes culturales y cívicas de buena sociedad y aspecto risueño, y muy reducido a la misión de la gracia sobrenatural y virtudes mortificativas, que van en descenso por ser consideradas como algo poco viable para el hombre de nuestro siglo; existen quienes amplían más de lo justo el concepto de libertad de espíritu, defendiendo las ventajas y mérito de la exposición de la virtud en pleno mundo y desdeñando, como a esclavos, a los que para siempre se ligan con votos religiosos u otros vínculos, y existen también quienes, ponderando unilateralmente el primado del amor, arrin-

conan la idea del deber y de las prácticas religiosas, por aquello de que quien está unido con Dios tiene lo principal y no necesita de accesorios menos importantes. Otros exageran el tradicionalismo espiritual y abogan por volver a la mística sencilla de los tres primeros siglos, antes que hubiera religiosos, destacando el inmenso tesoro de espiritualidad acumuldo por la Iglesia en las diecisiete centurias posteriores. Para éstos "lo nuevo" es retroceder a "lo primitivo", como si no tuviese vitalidad santamente innovadora la Esposa de Jesucristo.

Estas y otras dificultades, más disimuladas, que se cruzan en la senda del "santo de hoy", se soslayan mejor con la adhesión consciente y fiel a la Acción Católica y otras asociaciones piadosas para seglares. La espiritualidad de estos organismos, que conduce a la santificación por los medios comunes a todo cristiano y bajo la guía de dirigentes jerárquicos, está en auge en nuestros días. Los dos últimos Pontífices han dado normas con sumo interés para fijar los límites de este espiritualismo tan útil e indeclinable en estos momentos, y todo lo esperan de la estrecha colaboración entre mandos y militantes. De estos hay bastantes que se lamentan de no ser comprendidos por un clero — secular o regular — que no ha evolucionado suficientemente en la inteligencia de las necesidades espirituales del hombre moderno y empuja hacia una santidad rancia y avejentada y, por lo tanto, menos asimilable en el mundo. No voy a decir aquí esta cuestión en todo su conjunto; pero sí me parece — vista la cosa en su aspecto disciplinar — que ese clero procede con prudente cautela, madurando mucho sus decisiones antes de lanzarse por rutas desconocidas de enorme responsabilidad; y opino también que en ese clero hay un vivo deseo de recta adaptación y que realiza de hecho más progresos de lo que se cree en este sentido.

Fruto de la vitalidad de la Iglesia, al contacto con las necesidades actuales del mundo cristiano, ha sido el nacimiento de una espiritualidad seglar potentísima, llamada a ejercer benéfico influjo en las futuras generaciones. Me refiero al espíritu de los Institutos Seculares, reconocidos como estado canónico de perfección en la "Provida Mater Ecclesia" de 2 de febrero de 1947. Pío XII marca en este documento la línea recorrida por el estado de perfección a través de los tiempos y recuerda la providencial aparición de cada una de sus formas en consonancia con las tendencias contemporáneas.

En él dice el Papa: "La historia de la santidad de la Iglesia y del apostolado católico está estrecha e intrínsecamente unida a la historia y a los anales de la vida religiosa canónica, que por la gracia del Espíritu Santo siempre vivificante, se ha ido desarrollando con admirable variedad y se ha corroborado con unidad cada vez más alta y firme". Excepcional loa es esta proferida por el Papa en honor del estado religioso, y fuera desacertado desestimarla o aminorarla; pero también sería ceguera imperdonable obstinarse en no ver que ha llegado la hora de colocar nuevas joyas en la corona de santidad de la Iglesia y de proclamar la posibilidad y oportunidad de un verdadero estado de perfección distinto del episcopado y del estado religioso.

Pío XII afirma que Dios ha suscitado numerosos grupos de almas escogidas que, permaneciendo en el mundo por vocación divina, han descubierto muy felices formas de asociaciones, especialmente acomodadas a las necesidades presentes y a la perfección personal de los socios. Así, llevar en todo tiempo y lugar una auténtica vida de santidad, abrazar esa vida en casos en que la vida religiosa canónica sería imposible o menos adaptada, recristianizar intensamente las familias, las profesiones y la sociedad civil por el contacto in-

mediato y cotidiano de una existencia consagrada íntegramente a la santificación, ejercer el apostolado de múltiples maneras y llenar las funciones que las circunstancias hacen impracticables a sacerdotes y religiosos, son otros tantos valiosos servicios de los Institutos seculares. Por otra parte, los hechos han demostrado que, gracias a una selección exigente de candidatos, a la formación esmerada y suficientemente larga de los mismos, a una regla de vida bien ordenada, firme y dulce a la vez, y a la vocación de Dios, puede obtenerse con certeza, aun en el mundo, una entrega de sí al Señor bastante estricta y eficaz, y no solamente interior, sino también exterior y casi religiosa. Pío XII es quien lo declara y quien, para el logro de tan preciosos fines, ha reglamentado minuciosamente la manera de vivir de estos Institutos, acercándolos, cuanto le ha sido posible, en su constitución interna, en el orden jerárquico de su gobierno, en la profesión de los consejos evangélicos y en ciertos puntos de apostolado, a las formas religiosas canónicas.

La naturaleza de los Institutos Seculares — según la "Provida" — va constituída por una profesión en el siglo de dichos consejos, a fin de adquirir la perfección cristiana y darse por entero al apostolado. Esa profesión no requiere necesariamente "voto", pues puede ser por simple promesa o juramento, a tenor de las constituciones de cada Instituto. Tampoco exige "vida común" por parte de los socios, pero cada sociedad debe tener una o varias casas para residencia de los encargados del gobierno y para que los miembros inferiores puedan recibir o completar la formación, practicar los ejercicios espirituales y retirarse a ellas por motivos de salud u otras circunstancias.

Sobre esta base reposa la espiritualidad de los Institutos Seculares, la cual — en opinión de Warnholtz — se caracteriza por "la plena consagración a Dios con-

cebida en función del apostolado en el mundo". Esa consagración — dice — "implica la total adhesión a la voluntad de Dios, no sólo en los preceptos, sino también en los consejos... Y esto, sin tener la garantía de una separación física de este mundo impregnado de las tres concupiscencias. Porque esta consagración y esta santificación debe realizarse en el mundo, y por eso el interesado debe acomodarse a todo aquello que en el mundo hay de lícito, o que no desdice de los deberes de perfección. Por lo tanto, el esfuerzo primero y fundamental de los miembros de un Instituto Secular debe dirigirse al recogimiento interior, a la abnegación continua de todo aquello que puede subyugar la naturaleza y hacerla dócil a las exigencias de la razón, del ideal, del heroísmo, del despego de todo aquello que satisface los sentidos; a la plenitud del amor de Dios, a la propia santificación".

Esta consagración va enfocada hacia un apostolado particular que, según el Motu Proprio "Primo feliciter" de 1948, "debe ejercitarse fielmente, no sólo en el siglo, sino como desde el siglo; y, por lo mismo, con profesiones, ejercicios, formas, lugares y circunstancias correspondientes a esta condición secular". Lo cual hace decir a Warnholtz: "La "secularidad" es la característica propia y peculiar de estos Institutos". Y añade: "De esta característica se colige que el miembro de un Instituto Secular debe estar dotado de las siguientes cualidades: cierta autonomía espiritual (lo cual no significa independencia) o sentido de responsabilidad personal en perseguir la perfección en todo momento y lugar y en conservar las relaciones necesarias con su Instituto; espíritu misionero: hacerse todo para todos para ganarlos a todos, aunque esto implique mortificación de muchos gustos personales; amor a los valores humanos (política, técnica, arte, familia...) en todo lo que tienen de sano y sanable".

De esta espiritualidad, honra del catolicismo actual, mucho espera la Iglesia. Es un nuevo avance que, en su pleno desenvolvimiento, será beneficio de todos: del sacerdocio secular, de las Ordenes y Congregaciones religiosas, de los Institutos Seculares y del pueblo cristiano. Mas cumple en todos evitar recelos, conocer mejor la esencia, finalidad y derechos de las diversas organizaciones eclesiásticas, y trabajar cada uno en su parcela con celo universal, por sus medios específicos y sin obstaculizar a nadie. Posiblemente algo hemos pecado todos en esto por ignorancia o debilidad. Pero entendamos que no hay más consignas que las del Papa, de cuyo cumplimiento depende el bien de la Iglesia.

* * *

Sin salirnos del escenario seglar, vemos en él otra mina riquísima de santidad, que desde hace 50 años está en alza ininterrumpida, gracias al trabajo de que es objeto. Hago referencia a la espiritualidad del Clero Diocesano o, simplemente, Clero Secular. Este sector generoso de sacerdotes o aspirantes al sacerdocio, impulsado por el movimiento que inició el Cardenal Mercier, quiere seriamente revalorizar su vocación y definir su propia posición en el terreno espiritual. Ciertamente en los Institutos Seculares puede ese clero abrirse un novísimo camino de perfección, pero no es precisamente ese el aspecto aquí aludido. Este es el de la santificación del clero al servicio de la Diócesis y desligado de vínculos que le constituyan en estado de perfección.

Los últimos Pontífices han expuesto repetidamente su pensamiento acerca de la santidad sacerdotal y, tras ellos, los escritores católicos lo han comentado, dejándonos una biblioteca sobre el sacerdocio de considerable volumen. La "espiritualidad del sacerdote en cuanto tal", ha sido exaltada por Pío XII en la "Menti Nos-

trae" con esta ponderativa proposición: "Los sacerdotes, por la naturaleza misma del altísimo ministerio que les ha sido confiado, están obligados a aspirar siempre, en toda ocasión y con todas sus energías, a la perfección interna". Conforme a esto — opina Warnholtz — los sacerdotes, por oficio que postula la mayor santidad, tienden a ésta indirectamente. Es una tendencia mediata, a través de la vocación inmediata al oficio. Y como este cargo es peculiar y santísimo — podríamos concluir —, debe basar una espiritualidad peculiar, cuyos caracteres serían los que se delinean en la citada Exhortación Apostólica.

La doctrina pontificia sobre el sacerdocio en general, ha enfervorizado el movimiento que estudia "la espiritualidad del sacerdote diocesano", del "sacerdote pastor de almas". Y cabalmente se está ahora en la labor de establecer con exactitud el concepto de este espiritualismo diocesano en sus elementos componentes, lo cual ha dado lugar a algunas polémicas, sin que todavía se haya llegado a una solución acabada y común.

Gustavo Thils — buen especialista en la materia — ha esbozado en su obra *Naturaleza y Espiritualidad del Clero Diocesano* los rasgos fundamentales de esta escuela de santidad. En su sentir, dicho espiritualismo tiene un elemento genérico consistente en la "vida apostólica", dato que supone ser el sacerdote "in actione contemplativus". Este ideal de "vida mixta" — no siempre secundado por los individuos, a causa de la falta de oración — no pertenece al Clero Secular con exclusividad. Muchas Ordenes y Congregaciones religiosas lo tienen. Por tanto — anota Thils — urge precisar lo que distingue al Clero Diocesano, delimitando el factor específico de su espiritualidad.

Siendo una escuela el conjunto de doctrinas, pensamientos, prácticas y actitudes que el fundador lega a los que integran su posteridad, juzga Thils que, para

comprender una escuela, es menester remontarse a su origen histórico, determinar los dogmas que ella destaca preferentemente y subrayar los procedimientos ascéticos que le son más queridos.

Estudiada la aparición en la historia de la Iglesia del Clero Diocesano, dice el ilustre Profesor que el dogma que rige su espiritualidad parece ser "la instrumentalidad mediadora y especialmente redentora, pero considerada en su forma más bien visible, en sus manifestaciones múltiples y vinculada a un grupo de fieles". Garantizar el ministerio visible y multiforme de un grupo determinado de fieles es la forma particular de esta corredención. Mas, para que no se entienda mal esta opinión, anota su autor: "Esta instrumentalidad es muy especialmente visible, aunque nada excluya de la irradiación invisible de la caridad interior. Es multiforme en sus manifestaciones terrestres, pero sin perder nada de su unidad espiritual. Está vinculada a un grupo de fieles, pero sin oponerse en nada a la obra universal de la Iglesia".

Siguiendo esta norma, el sacerdote secular no se retira del mundo y hace obra doctrinal y al mismo tiempo ritual. La orienta hacia Dios y hacia los hombres, mas siempre en la comunidad y por la comunidad. Conduce a sus ovejas siempre según las necesidades concretas en que viven, por lo cual deben ser muy abundantes sus talentos. Su actividad es pluriforme y va dirigida a remediar "todas" las necesidades reales y cotidianas de su grey, lo que requiere una elasticidad extraordinaria en el ministro. En los regulares cabe una mayor especialización, abandonando algunas secciones y necesidades del pueblo cristiano. En el pastor, en cambio, cuyo oficio es "pascere gregem Dei", puede darse la especialización, pero no puede quitársele su integral actuación sin menoscabo de su misión. Finalmente, su ministerio está en función de una agrupa-

ción determinada de fieles, que le encomienda la Iglesia, a los que se consagra con todas sus fuerzas, movido por su universalismo eclesiástico. Conforme a esto, la virtud característica del Clero Diocesano es la "caridad pastoral", en dependencia de la cual se mueven las demás". Por consiguiente, el sacerdote enseñará más por caridad pastoral, si cabe, que por amor a la verdad. Celebrará el Sacrificio redentor más por caridad pastoral que por el deseo de realizar un acto de perfecta religión. Por caridad pastoral dirigirá a los hombres y las obras, y no por el placer de administrar bien o de dirigir sabiamente..." Por esa caridad guardará la pobreza y por esa caridad está regida la vida célibe clerical. En suma: "todas las virtudes toman, en el alma del sacerdote diocesano, una fisonomía particular". Así se comprende que el sacerdote secular ejerza una verdadera "paternidad espiritual", normal florecimiento del amor; y también que sus prácticas ascéticas y su perfección personal deba buscarlas principalmente en las múltiples ocupaciones caritativas de su misión, es decir, que deba santificarse en su cargo y por su cargo, supuesta la vida interior. Dicho de otro modo: el estado de caridad pastoral es a la vez una excelente fórmula de ascética.

No comentaré esta concepción de Thils, pues no dispongo de espacio. Y baste lo expuesto para persuadirnos del enorme incremento que va tomando la espiritualidad del Clero Diocesano, al empuje de una generación sacerdotal que siente vivas ansias de superación en medio del ambiente corrompido del mundo, y que nada perdona para encender gradualmente esta llama de virtud. Son ya muchas las revistas sacerdotales y mucha la labor de los retiros y Ejercicios al servicio de este clero, doblemente heroico cuando se santifica: por santificarse, primero; y por perfeccionarse en un medio difícil, después. Y se le atiende tanto, porque es el objeto más noble del apostolado católico.

El plan de mi trabajo nos coloca ya ante la espiritualidad de las Ordenes y Congregaciones religiosas, espiritualidad brillantísima y eficacísima, de la que ha dicho Pío XII que está estrecha e íntimamente unida a la historia de la santidad de la Iglesia.

Efectivamente, quien lea esa historia la verá informada en extensión y profundidad por el espíritu proveniente de los Institutos Religiosos. Casi todas las escuelas de espiritualidad que se reseñan en los tratados de Ascética y Mística son de religiosos y, además, son tenidas entre las más importantes. Recuérdense, por citar algunas, la benedictina, dominicana, franciscana, agustiniense, carmelitana, jesuítica y alfonsiana. Es difícil, y aun imposible, caminar sin contar con ellas por el sendero de la teología e historia de la ciencia del espíritu, y aun en la espiritualidad, como vida, su influjo, dentro y fuera de los claustros, ha sido sencillamente avasallador. Y ahora se preguntan algunos si esa veloz carrera no ha sufrido en los últimos cincuenta años cierta baja de celeridad en el choque con los adelantos modernos.

Los religiosos están muy agradecidos a Su Santidad, Pío XII, porque en la "Provida" y en el Discurso al Congreso de Religiosos del 8 de diciembre de 1950 ha dado un mentís a toda hipótesis de antimodernidad de los Institutos Religiosos, y eso por vía doble: por la rotunda afirmación de su modernidad y por la resolución de las principales objeciones que hoy se oponen contra la vida claustral. Esa modernidad es un hecho destacado. Nunca, tanto como ahora, se ha estudiado por religiosos y seglares el contenido de las escuelas poco ha mencionadas para mantenerlo incólume y beneficiarse de él lo más posible. El intelectualismo dogmático de la escuela dominicana, el voluntarismo afectivo de la franciscana, el misticismo experimental de la carmelitana y el espíritu de servicio e imitación de Cristo

de los Ejercicios ignacianos nunca han penetrado, tanto como hoy, en las vivencias de las almas virtuosas; y nunca han estado en más honor que ahora San Benito, San Bernardo, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola y otros Santos religiosos, que han pasado a ser patrimonio de todos los aspirantes a la virtud. Por otra parte, el peso más que milenario de la espiritualidad religiosa es tan ingente que sería absurdo creer va a poder ser contrarrestado por la insignificancia de algunos errores recientemente surgidos contra el ingreso en religión. Se ha dicho que el estado religioso es un refugio de apocados, que se encierran entre muros porque no tienen valor para hacer frente a la vida azarosa del siglo; se ha dicho que la falta de vocaciones al estado religioso se debe a su inadaptación a los tiempos; se ha afirmado la "inadaptabilidad" misma de los Institutos claustrales a la vida contemporánea; se ha ensalzado como forma excelsa de perfección, no el desnudarse de la libertad por voto, sino el hacer sin voto lo mismo que con ese vínculo practican los religiosos; y se ha defendido la superioridad del matrimonio sobre la virginidad, por ser aquél un sacramento.

Léase en los aludidos y en otros documentos del actual Pontífice la refutación de estos despropósitos que yo no puedo presentar en detalle. Allí se enseña la sana doctrina en total armonía con los dictámenes del sentido común cristiano; allí se tributan las mayores alabanza a la virginidad, a los votos y al valiente empuje de los que acometen la ardua empresa de vestir un hábito de por vida; allí se dice expresamente que donde disminuye el número de vocaciones — fenómeno no universal, sino privativo de aquellas regiones donde la vida cristiana está en declive, con falta de vocaciones para "todo lo bueno", sea del género que sea — ello ocurre con frecuencia porque se estima demasiado duro

despojarse de la propia voluntad; y allí se proclama "la perfecta adaptabilidad" de los Institutos Religiosos a las circunstancias actuales, adaptabilidad que el Santo Padre desea se actúe con el mayor tino y prudencia.

Este trabajo de acomodación es lo característico de la espiritualidad religiosa en el último trienio. Para eso se reunieron en Roma, en noviembre y diciembre de 1950, religiosos de todas las partes del mundo. Jamás, en la historia de la Iglesia, se había visto un Congreso ecuménico de esta especie, imponente por el número — de 600 a 800 se juntaron diariamente — y por la autoridad de los asambleístas. Hubo 69 ponencias y 403 relaciones escritas, y los puntos estudiados fueron numerosos y básicos. Se planteó la cuestión de si la renovación en proyecto exigía una transformación radical del concepto mismo del estado religioso, y de si esa acomodación supondría un cambio fundamental en la estructura y naturaleza de la vida y profesión religiosas. Y todos, como un solo hombre, llegaron a la conclusión de que no hay lugar a mudanza alguna esencial, haciéndose eco del pensamiento del P. Lombardi, cuando en su relación sostenía ser el religioso una reproducción de Jesús, siendo por esto mismo bien recibido de este mundo ultramoderno, que ha perdido la fe en todo lo humano y busca únicamente hombres a lo divino.

La vida religiosa — decía dicho Padre — considerada en sí misma, es de una eficacia no sólo grande, sino tal vez mayor que nunca. El religioso es el que puede comunicar al mundo el mensaje de Jesús con la libertad de Jesús, porque con sus votos ha roto los lazos carnales y terrenos. La vida religiosa radica en el Evangelio, que dice: "Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, y sígueme"; consejo, cuya actuación práctica y jurídica la ha determinado la Iglesia en la legislación de los Institutos Religiosos.

Juntamente con la reafirmación de la perenne modernidad de la vida de estos organismos, un anhelo flotaba en el recinto del Congreso: el de conjugar el elemento esencial indestructible de esa vida con el factor mudable de la adaptación a la época. Los Institutos Religiosos — se decía — han de permanecer sustancialmente idénticos y, por ello, han de quedar siempre en pie su fin específico, su espíritu y los medios esenciales de que se valen. La acomodación se ha de reservar para puntos accidentales cambiables, importantes y dinámicos por su actualidad, sanos y asimilables por el espíritu tradicional de cada Instituto. Así — decía acertadamente el P. Garrigou — el término propio no es el de "adaptación", sino el de "asimilación".

Este fué el núcleo central de la mentalidad del Congreso. Todo lo demás fueron aplicaciones de ese principio a casos particulares, abundantes en número, que sería instructivo registrar aquí, pero que no los puedo reseñar por lo desmesurado del tema.

Y termino esta parte con el anuncio de una posible dirección de la espiritualidad religiosa en un futuro no lejano. Será, si se verifica, algo genérico a todos los religiosos, en bien y defensa de todos ahora cuando desde ciertas posiciones se ataca al estado religioso en cuanto tal, y en nada opuesto a las características espirituales de cada Orden o Congregación religiosa. Hago aquí referencia a la espiritualidad del religioso, no en cuanto miembro de una determinada religión y de una particular escuela religiosa, sino del religioso en cuanto tal. El P. Ignacio Iparraguirre, testigo del Congreso de Roma, ha lanzado esta idea y aun esbozado las líneas directrices de lo que él estima ser ese espiritualismo. Prescindiendo de dar en este momento una síntesis de su pensamiento, he aquí unas palabras suyas, en que funda la posibilidad de abrir más amplios horizontes a las vivencias de las almas religiosas. "No

se habló de ello [de la espiritualidad del religioso] en el congreso. Pero la admirable unión de miembros de tan diversas religiones, los múltiples elementos que se fueron dando de la vida espiritual de tantos y tantos Institutos, el ir siempre a buscar el común denominador de todos, hizo que se vieran con nuevo perfil los elementos que son comunes a las familias religiosas, los que les dan o constituyen como la sustancia que penetra en todas... ¿No habrá llegado la hora de estudiar la espiritualidad del religioso en cuanto tal? Porque la luz intensa que se hizo en el congreso sobre la naturaleza del estado religioso, sus características, su fundamento, ilumina de rechazo el campo de la espiritualidad."

III. Espiritualidad mística

Tema que concentra ahora la atención es el del llamado "movimiento místico", y esa es la causa de que muchos consideren al "misticismo" como nota peculiar de la espiritualidad contemporánea.

A estas alturas de mi ponencia sólo haré algunas breves indicaciones, por vía meramente informativa, acerca de esta importante apreciación, merecedora por otra parte de un largo estudio.

Prestándose el término "místico" a variedad de significaciones, precisa escoger únicamente aquellas que nos interesan. Por eso debemos excluir toda la gama de significados que se le imponen en el terreno profano — sea filosófico, artístico, político u otro cualquiera — y ceñirnos, en el dominio religioso, a tres de sus aplicaciones — la teológica, la litúrgica y la espiritual — que son las únicas que en nuestra materia nos afectan.

En dogmática se echa mano del vocablo "místico" para expresar el hecho profundo y misterioso de las relaciones de Cristo con los fieles, como miembros de un cuerpo cuya cabeza es Jesús. Esa unión arcana entre la cabeza y los miembros, a quienes ella vivifica y comunica su propia vida por medio inefable y real, es lo que señalamos cuando hablamos del Cuerpo Místico. Y aquí sí vale afirmar que es "mística" la vida cristiana de nuestro tiempo, como lo es también "social" y "teológica", con una forma sublime de misticismo corporativo y dogmático, por el empeño que se pone en santificarse, no aisladamente, sino el Cuerpo Místico de Cristo, con él y por él y dentro del mayor grado de unión con él. Es la "piedad eclesiástica", que ya conocemos por lo expuesto anteriormente.

* * *

La liturgia enfoca el término "místico" hacia el sentido oculto y simbólico de los ritos sagrados. Es cuestión de una inteligencia honda del culto divino, acompañada de íntimo sentimiento y generosa adhesión espiritual, en unión con la comunidad cristiana y en beneficio de la devoción externa e interna, social e individual. Este es el noble y recio misticismo litúrgico, que va imponiéndose a ritmo acelerado gracias a su propia valía y a la afinidad que le liga con otros movimientos en boga de la espiritualidad contemporánea. En efecto: la piedad litúrgica, a lo largo del año eclesiástico, vive los dogmas trinitario, cristológico y mariológico, que tanto nutren ahora la piedad teológica; es, además, una de las más bellas y expresivas maneras de cultivar el espiritualismo del Cuerpo Místico, y una de las concreciones más atractivas de la piedad corporativa y social. El liturgismo genuino repele las desviaciones de

una religiosidad egocéntrica, asegura las actitudes fundamentales de la vida espiritual de todo el pueblo cristiano, fomenta la oración de súplica, la latreútica y eucarística, y endereza al hombre hacia las fuentes de agua viva de la vida sacramental.

Es Pío XII quien en su encíclica "Mediator Dei", del 20 de noviembre de 1947, ha trazado mejor que nadie el cuadro del actual movimiento litúrgico. En él hay luces y sombras, que no podemos reproducir aquí, ni siquiera en síntesis, por la variedad de matices que presentan. Pero notemos en él, de modo general, una doble posición pontificia, pues, por una parte, el Papa empuja sin distingos hacia el triunfo del movimiento genuino, felizmente muy desarrollado, y anima a la propaganda de esta espiritualidad oportunísima y eficacísima en la situación presente de la Iglesia, y, por otra, flagela sin compasión las deformaciones — no pequeñas — del concepto y práctica de vida litúrgica, que han corrido por ciertos sectores para desconciertos de las almas, por haber invadido sus promotores heredades ajenas y predicado demasido exclusivamente el liturgismo con desprestigio de otras formas legítimas de la piedad cristiana. Pío XII ha enaltecido con cariño las maravillosas excelencias del espiritualismo litúrgico, algunas de las cuales acabo de enumerar, y cerrado el paso a los falsos apóstoles de un liturgismo aparatoso, poco vivido interiormente, empeñado en la vuelta a un arqueologismo definitivamente superado hace siglos y enemigo de la meditación privada, de los ejercicios piadosos individuales y de los modos de devoción posteriores a la Edad Media. En todo esto hay un número considerable de aplicaciones, taxativamente consignadas por el Papa, que es menester tener siempre frescas para bien del movimiento litúrgico, pues nada le ha hecho más daño que la mala orientación que le han dado algunos pseudoliturgistas descaminados, obstacu-

lizadores del celo de los verdaderos apóstoles del movimiento.

* * *

En el campo de la pura espiritualidad, el concepto de "mística" está muy lejos de haber sido reducido a categorías unánimemente aceptadas. Y, por ello, nos vemos obligados a seccionar una vez más el camino que estamos recorriendo.

Hay quienes, aceptando esa idea como equivalente a "espiritual", ponderan el volumen del movimiento místico para significar el vigoroso incremento del espiritualismo cristiano en los grupos cada vez más numerosos de almas escogidas de nuestro tiempo. El contenido objetivo de este juicio, en cuanto podemos apreciar, es verdadero, pues hay serios indicios de la existencia de ese aumento; pero cabe disentir de la terminología empleada por estos críticos, porque es demasiado general y no resuelve ningún problema en especie. Según esa ideología, el movimiento místico engloba confusamente todo lo espiritual — ascetismo y misticismo —, diciéndonos vagamente que vamos mejorando en nuestra vida de perfección; mas nada concreta sobre el misticismo específico, que es precisamente el punto en litigio.

Hay otros que ven lo "ascético" en el esfuerzo del hombre en su tendencia hacia la santidad — supuesto, claro está, el auxilio de la gracia — y lo "místico" en lo que esa gracia tiene de don producido por Dios en nosotros. En suma: ven lo "ascético" en lo activo y lo "místico" en lo pasivo del alma, respecto a las operaciones espirituales. Conforme a este criterio, habría que afirmar que cualquier acto sobrenatural, por mínimo que sea, es ascético y místico a la vez, puesto que en él se da lo pasivo del don de la gracia excitante y lo activo de la cooperación humana: conclusión inadmisible para la inmensa mayoría de los técnicos en espirituali-

dad. Pero no es en esta concepción del misticismo donde nos conviene detenernos, porque ella apenas tiene patronos y porque tampoco resuelve nada, por ser una posición ínfima del concepto de mística, a la que se da un sentido latísimo. Cuando investigamos sobre el movimiento místico, buscamos un conjunto integrado por actos, relativamente frecuentes, de gran potencia espiritual y de características superiores a las que encontramos en los actos sobrenaturales corrientes, realizados por personas a quienes nadie tiene por místicas. Lo cual no quiere decir que los verdaderos místicos, siempre que obran sobrenaturalmente, operen en místico y no ejerciten actos ordinarios y, aun a veces, menos perfectos, a causa de la debilidad humana.

Una postura intermedia es la de aquellos que llaman "mística" a la vida interior de las almas regidas de modo más habitual y sentido por las ilustraciones e inspiraciones del Espíritu Santo, vida que se manifiesta más pasiva que activa bajo esa dirección divina, si bien no cesa la constante y fiel colaboración por parte del alma. Y si esto es mística, el ascetismo será un estado, en el que tienen mayor entrada el conato personal y las prácticas metódicas, y en el que es menos continuo y experimentado el influjo de la gracia en el alma. He dicho ser esta una postura intermedia, no porque el misticismo en ella defendido no constituya un estado espiritual excelente — tanto que, según muchos, en él se puede alcanzar la cima de la perfección — sino porque existe otro concepto de mística más depurado, del que pronto diré una palabra.

Determinar si el movimiento espiritual contemporáneo goza en buena escala del misticismo descrito en esta posición, es cosa que dejo al juicio de Dios. El sabe cómo y en qué grado y extensión inspira a los hombres y hasta dónde llega la pasividad y actividad de éstos bajo su guía paternal. Lo que sí se advierte en

muchos espirituales de ahora, un ansia grande de interioridad y de unión con Dios, logradas por medios directos y rápidos y sin tanto bagaje de métodos y ejercicios ascéticos organizados de antemano.

A formarse esta corriente mística, ha contribuído, en su tanto, la idiosincrasia del hombre moderno, que busca resultados tangibles y palpables sin entretenerse en accesorios complicados y gusta de simplificarlo todo y de conducirse con celeridad y como por intuición; y, en su tanto también, el reflorecimiento de los estudios místicos en nuestra época.

Quienes viven este misticismo, lo creen oro puro. Y así lo será, en verdad, cuando sea producto de la acción inspiradora del Paráclito, que sabe también acomodarse providentemente en su dirección a las necesidades y maneras de los tiempos; pero no lo será, cuando se escojan esas vías expeditivas e inmediatas por propia decisión y con exclusión y desprecio del asceticismo, como sucede en algunos casos. Se busca, en efecto, ansiosa y hasta nerviosamente el encuentro con Dios; mas se acorta demasiado el camino, pretendiendo presuntuosamente el lanzamiento directo y disparado, y adelantándose con poca e insuficiente preparación al estrecho abrazo con el Amado. Se tiene prisa por llegar a lo más íntimo de la unión sin poner los medios debidos y cuando todavía están vivas las pasiones y necesitadas del látigo ascético que las dome. Dios, por otra parte, antes de dejarse ver del alma, exige a todos la preparación conveniente y a muchos — no a todos — el uso de los más recomendados métodos de oración. Por lo cual, la "metofobia", predicada a ultranza, como lo hacen ciertos exaltados pseudomísticos, puede traer fatales consecuencias. Así como también la "metodofilia", imperada para todos y para toda ocasión, conforme al criterio de algunos propagandistas pseudoascéticos.

Los últimos decenios han presenciado una lucha singular. A nombre de un misticismo que avanza ávido de sentida unión divina, de libertad de espíritu, de totalidad interior y de tácticas expeditivas, se combate al "ascetismo" o "moralismo ascético", a quien se le acusa de retardar la anhelada ascensión de las almas hacia las alturas. Refiriéndose estos místicos a la asidua propaganda que hace ese moralismo de los métodos de oración y al empeño que pone en dar extraordinaria importancia al esfuerzo de las virtudes morales en su faceta organizadamente moralizadora, lo cual, a juicio de ellos, cede en detrimento de la interioridad espiritual, de la unión sencilla con Dios, de la filial docilidad a las llamadas del Espíritu Santo y del ejercicio de las virtudes teologales. Este es un aspecto agudo de la pugna en algunos espirituales poco prudentes y muy combativos, pues de sobra es conocido que otros muchos siguen las sendas diversas por donde Dios les empuja en la vida interior, respetándose mutuamente sus puntos de vista y alabando todo espíritu que viene del Señor.

Con todo, por uno u otro motivo, síguese hablando, aun entre personas bien intencionadas — según sean sus opiniones o estados internos — de mutuas intromisiones defectuosas en las tendencias místicas o ascéticas de nuestro tiempo. Se habla, en efecto, de presiones inmoderadas o del misticismo o del ascetismo. ¿Qué decir del caso? Por mi parte, sólo me pregunto con De Guibert si es verdad que las almas padecen hoy una presión excesiva del ascetismo; y con él respondo que, si la hay, no es grande ni general, pues, concediendo que ha habido exageraciones en algunos ascetas al insistir unilateralmente sobre el esfuerzo, la lucha negativa y el uso de los métodos, parece que ciertos temores de los del bando místico provienen más bien de que, en el fervor del movimiento que hoy arrastra a muchos hacia los aspectos más místicos de la vida espiritual, se

siente con toda viveza cualquier exceso, por pequeño que sea, de la presión ascética. Asímismo hay que conceder que existen exageraciones en sentido contrario, por las que se renuncia en demasía al trabajo costoso de la ascesis y se entra intempestiva e irracionalmente en las vías más pasivas del espíritu. Hay, pues, algún exceso por ambas partes. Y eso asentado, el mismo autor vuelve a interrogar: "De estas dos categorías de exageraciones, ¿cuál es ahora la más frecuente, general y terrible?" Y contesta lacónicamente: "No creo que, leyendo la abundante literatura de nuestros días, pueda decirse que es la exageración ascética la que domina". Quede así, en espera de ulteriores informaciones, que dejo para mejor ocasión, el escueto juicio de este prudentísimo maestro, que fué eminente conocedor del movimiento espiritual mundial.

Con esto creo ha llegado el momento propicio de evocar el recuerdo — ya que otra cosa no puedo — de una espiritualidad, nacida en Francia a fines del diecinueve y rápidamente difundida por todas las naciones en lo que va de siglo. Se la ha descrito como un "misticismo", carente de mortificaciones violentas y fuera de regla, de método riguroso de meditación, de favores extraordinarios y habituales, y de multiplicidad de obras; y, a la vez, como el "ascetismo" de la pequeñez, humildad, simplicidad, prudencia, confianza y alegría en el sufrimiento. La "infancia espiritual", junta admirable de las delicadas virtudes del niño con las robustas del hombre maduro, ha hecho una simplificación armónica de la vida interior, porque ha sabido dar a todo ese conjunto un motor potente y un aglutinante sin par: el amor, que todo lo informa. Santa Teresa del Niño Jesús y la legión de almas infantiles que la siguen, lo hacen todo por amor; y en ese todo incluyen tanto — obligaciones del propio oficio y estado, obediencia a las

gracias interiores y práctica de mil otros consejos — y se afanan por llevar esta dura cruz con tanto cuidado y perfección, que resulta irreal hablar de un antiascetismo lexoviense, ajeno a toda regla y a todo método.

Podrá darse en determinados espirituales una ascética complicada y rígidamente reducida a normas; pero la ascética, por naturaleza, no reviste necesariamente esos caracteres, pues sus grandes maestros propenden a la unidad y a la implantación de reglas simplificadas, a menos que un estadio particular de la carrera espiritual o circunstancias especiales requieran mayor sujeción a una detallada e inflexible disciplina. Ignacio de Loyola, "el ascéta metódico" — así le llaman muchos — da estupendas lecciones de esta unificación y simplificación en sus Ejercicios, Constituciones y Epistolario. Su meditación de tres potencias no ofrece trabas algunas y sus restantes métodos de oración llevan el signo de la facilidad y sencillez. Y dígase lo mismo de los procedimientos de otros Santos, temidos ascetas.

La espiritualidad surgida en Lisieux tiene muchísima ascesis y "su peculiar organización". Y se ha abierto paso precisamente por la simpatía y espontaneidad con que en "su método" sencillo sabe unir las mayores exigencias ascéticas de la perfección con las mejores cúalidades del genuíno humanismo cristiano. Hay en ella mucha adaptación a las tendencias del hombre moderno y, por eso, ha triunfado en un grupo numeroso y selecto de almas virtuosas. Cualquiera de nosotros conoce a personas graves, serias, austeras — y, también, metódicas — entusiasmadas por este justamente apellidado "nuevo resurgimiento espiritual". Y sólo es de desear que del "caminito" se destierren ciertos "infantilismos", inspirados no desde Lisieux, con que temperamentos enfermizos azucaran aniñadamente tan hermosa y prometedora doctrina espiritual, convirtiéndola en juguete y entretenimiento de gentes insustanciales.

Termino ya, haciendo una leve alusión al "misticismo" en su significación más levantada, y confesando que aquí queda en mi discurso un hueco — cuyas dimensiones no trato de medir —, si bien es verdad que mucho de lo que sobre este punto se podría decir pertenece a las características de la espiritualidad, como ciencia, y no tanto como vida; por lo cual creo está aquí justificada la reducción de este problema — "vital", sin duda —, pero, sobre todo, en cuanto la ciencia repercute en la vida.

Eso que se llama "movimiento místico contemporáneo", en su sentido estricto, es, ante todo, una controversia científica, promovida a fines del siglo pasado y comienzos del presente por el canónigo Saudreau y el jesuíta Poulain, e incrementada notablemente en los últimos cincuenta años, por haber intervenido en ella los mejores especialistas en Teología Espiritual, tales como Arintero, Garrigou, De Guibert, Gabriel de Santa María Magdalena y otros muchos—más o menos caracterizados—que no hay por qué enumerar. Dicho movimiento estudia los diversos aspectos del problema místico, entre los que destacan el concepto mismo de mística sobrenatural —cuestión recientemente abordada en varios artículos por los profesores salmantinos Claudio de Jesús Crucificado, O. C. D., y A. Royo Marín, O. P. — y las relaciones de la mística con la contemplación y perfección. Se ha trabajado intensamente en la fijación de nociones de estos y otros objetos con ellos anexos, en el planteamiento global y parcial del problema y en la parte que dentro de él toca a cada uno de los componentes. Y el movimiento continúa produciendo el fruto de una mejor exposición y demostración de las diferentes tesis, pero sin conseguir hasta el momento toda la debida claridad y, todavía menos, la anhelada unanimidad o algo que se proxime bastante a ella. Sin embargo, hay apreciables puntos comunes en las diversas sen-

tencias, muy útiles para la práctica de la vida espiritual y para la dirección de los místicos.

Esta elevada "mística" es un contacto vivo y experimental con Dios, que atrae al alma hacia El, haciéndola vivir de El y por El. Dentro de dicha experiencia existen grados, correspondientes — a juicio de muchos autores — a los descritos por Santa Teresa a partir de la cuarta morada en adelante, donde escribe sobre la "contemplación infusa", desde la oración de quietud hasta el matrimonio espiritual. Por eso opinan estos técnicos que "la mística" está estrechamente relacionada con "esa contemplación"; y creen que lo está tanto, que la mística esencialmente exige cierto modo de contemplación infusa y de unión con Dios, producido en algunas almas por gracia especialísima — que el Señor da a quien quiere, como quiere y cuando quiere — sin que esté en el poder del hombre en conseguirla, aun ayudado de la gracia ordinaria fidelísimamente secundada por la más leal y constante cooperación humana. De ahí brota que esa oración contemplativa sea simplicísima, más pasiva que activa y portadora del gusto experimental de lo divino y del sentido inmediato de la acción purificadora de Dios en el alma. Místicos, en sentido estricto, son, si algunos, estos contemplativos.

Omito dar el contenido de los intrincados debates sobre la naturaleza de la contemplación — tanto adquirida como infusa — y sobre el nexo que pueda haber entre contemplación y santidad, tema que indaga si es necesaria la contemplación infusa para la perfección y si son todos los cristianos llamados a la oración contemplativa, como a vía normal y única de conseguir la santificación personal.

Para nosotros lo importante es constatar un hecho relacionado con la vida de los espirituales; el hecho de que, después de tantas controversias, agitadas por los

especialistas con el loable intento de poder instruir a las almas, se ha "revalorizado" a la verdadera mística, sacándola del olvido en que se la tenía y en la desconfianza con que muchos la miraban. Gracias a esos estudios, se ha difundido la estima y amor de los dones místicos, exponente máximo de la liberalidad divina para con los mortales, y se han ido perfeccionando las normas de dirección de los que van por la mística o se sienten inclinados a ella. Sin embargo, a pesar de estos adelantos, no se ha llegado a la uniformidad de esa dirección, pues la doctrina práctica depende de la teórica, la cual, según hemos visto, está muy lejos de ser uniforme en todas las escuelas de espiritualidad.

En el terreno premístico es claro que no todos los directores se muestran igualmente favorables a enderezar a las almas hacia las magnificencias de la contemplación infusa. Siguiendo sus particulares opiniones, unos mantienen a sus clientes dentro del mayor fervor ascético, sin empujarles a desear lo más alto y a prepararse positivamente para una contemplación que consideran fuera de todo alcance humano, aun ayudado de las gracias ordinarias, convencidos de que la mejor disposición para la mística es de signo negativo y se reduce a quitar ascéticamente, por medio de los actos virtuosos sobrenaturales, todo impedimento a la acción futura y extraordinaria de Dios, que vendrá si El quiere y como quiere y durante el tiempo que quiere. Otros —partidarios de la única vía y defensores de la mística como término normal de la gracia santificante y de los dones que a ésta acompañan — mueven mucho a desear la contemplación infusa y a prepararse positivamente a ella por los medios que ellos proponen. Otros, ingenuos o indocumentados — o atrevidos — impelen sin discreción ni selección a sus dirigidos hacia la aventura mística, ocasionando en ellos los consiguientes descalabros de espíritu. Y los hay, en fin, que ven en todo

lo místico la cola serpentina del maligno y no aciertan a secundar la acción elevadora de Dios en sus criaturas.

Dado el progreso de la ciencia mística y el creciente interés por lo místico que se advierte en las gentes de hoy, lo que hace ahora más falta es la formación de buenos profesores, escritores y directores, que sepan hacer avanzar todavía más a esa ciencia y encauzar debidamente esa tendencia actual hacia lo extraordinario, evitando así las muchas y graves desviaciones posibles. En lo cual se va ganando terreno, en virtud de la labor realizada en cursillos y semanas de dirección de lo mucho y bueno que se escribe sobre mística. No quitemos fuerza al movimiento místico. La fuerza en una máquina es su máximo valor. Lo único que debe hacerse es encarrilarla por los rieles que la llevan al punto deseado. De ese modo se aprovecha todo el potencial.

* * *

Mi labor ha concluído. En todo lo expuesto hemos asistido a un polifacético resurgir de la vida espiritual contemporánea. En lo teológico, en lo social y en lo místico se ha dado un avance entre los espirituales que la viven. Verdad es que esta travesía no se ha hecho sin sortear ocultos y disimulados escollos, en los que algunos incautos o han naufragado o hecho agua con peligro de hundirse, en lo que a perfección cristiana atañe. Mas puede decirse que la espiritualidad contemporánea, como vida, progresa satisfactoriamente y que una nueva era se abre esperanzadora bajo la mirada vigilante de Roma y bajo la enseñanza de una literatura espiritual copiosa y bien documentada, tanto de libros y folletos de piedad como de revistas científicas y divulgadoras. Cada vez se habla más de espiritualidad entre el pueblo y, entre los estudiosos, vemos mul-

tiplicarse las cátedras de Teología Ascético-Mística y las semanas y conferencias espirituales. De todo ello se beneficiará la vida misma de los virtuosos, en bien de otros muchos que no lo son y se contentan con una vida cristiana ordinaria, pues quienes poseen espíritu serán el fermento de toda la masa.

* * *

De intento he callado la parte que en este movimiento universal corresponde a España. El tema es demasiado complicado para exponerlo a la ligera en un discurso de tipo general. Y tal vez más difícil de lo que parece a primera vista, porque aquí no se ha pulsado la opinión de los que viven o quieren vivir la espiritualidad por medio de frecuentes encuestas u otros procedimientos similares. Pero una cosa me parece no fuera de razón: y es que, manteniéndose en nuestra patria la vida cristiana a más alto nivel que en otros países —según podemos juzgar por las señales exteriores— tienen que producirse en ella flores de virtud de más subida hermosura, al menos en la masa común de los espirituales y prescindiendo de casos de excepción, pues la virtud y perfección son el fruto de esa vida. Por eso, nuestra austeridad y reciedumbre de espíritu llama tanto la atención de los extranjeros que nos visitan. Y dígase otro tanto de nuestras manifestaciones de piedad, del número creciente de vocaciones sacerdotales y religiosas, y de nuestra incondicional adhesión a todo lo religioso y sagrado, ascético y místico. A España se la podrá discutir en el terreno científico y de progreso material. Pero nadie que conozca su tesoro espiritual, teórico y práctico, la podrá discutir en espiritualidad. Hemos oído decir a espirituales de otras naciones que vale la pena de aprender el castellano sólo para poder leer a nuestros místicos, cuyo abultado número admi-

ran y cuya calidad no se hartan de ponderar. Dios derramó en este suelo sus dones con profusión, dando a sus habitantes un temperamento adaptado a lo espiritual y gracias sin cuento para realizar una obra de profundo sobrenaturalismo. Alabémosle por ello, sin vanagloriarnos, pues todo es regalo suyo.

Este patrimonio español, en lo que tiene de ciencia y de vida, debemos conservarlo y copiarlo en nosotros. Pero, primero, conozcámoslo. Y felicitemos al Centro Salmantino de Espiritualidad porque, sintiendo esta necesidad, ha hecho el propósito de estudiarlo y darlo a conocer. Cuando todo esto se cumpla, nuestra vida espiritual irá mejor fundada a nuestro estilo para mayor número de personas de nuestra raza y de las que, no siéndolo, quieren aprender en esto de nosotros. Así mantendremos el espíritu en un mundo materialista. ¿No es esta nuestra misión capital?

NOTA BIBLIOGRAFICA

De la abundantísima literatura que podría aducirse para ilustrar esta ponencia elijo sólo la pequeña sección de trabajos citados o tenidos especialmente presentes en el texto. Tales son:

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *Perfection chrétienne et Contemplation,* t. I (Saint-Maximin, Var, 1923), 154; GABRIEL DI S. MARIA MAGDALENA, O. C. D., *Il Carmelo e il Movimento Mistico,* en "Vita Carmelitana", n. 7 (1946), 5-50; *Attualità di S. Giovanni della Croce* (Firenze, 1946), 53 p.; DE GUIBERT, J., S. I., *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica* (Romae, 1939), 502 p.; *Ascèse. Ascétisme. L'Epoque Moderne,* en "Dictionnaire de Spiritualité" (París, 1937), I, 981-990; MANDRINI, T., *Le Caratteristiche della Spiritualità Contemporanea,* en "La Scuola Cattolica", 71 (1944), 197-201; ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, O. C. D., *Orientamenti,* en "Vita Car-

melitana", n. 7 (1946), 51-70; JÜRGENS-MEIER, F., *Il Corpo Mistico di Cristo come principio dell'ascetica.* Trad. de G. Marzorati (Brescia, 1937), 429 p.; GALTIER, P., S. I., *L'Encyclique sur le corps mystique du Christ et la spiritualité,* en RAM, 22 (1946), 44-60; PINARD DE LA BUILLAYE, H., S. I., *L'oraison diffuse,* en RAM, 24 (1948), 31-59; PLÉ, A., O. P., *Vers quel type de sainteté allons-nous? Conclusion a l'enquête,* en "La Vie Spirituelle", 74 (1946), 231-317; WARNHOLTZ, C., PBRO., *La Constitución Apostólica "Provida Mater Ecclesia" y las necesidades actuales,* en "Paréntesis" (Roma, 1951), 166-185; CREUSEN, J., S. I., *Les Instituts Séculiers,* en "Revue de Communautés Religieuses", 19 (1947), 1-32; *Erreurs sur la vue religieuse,* en "Revue de Communautés Religieuses", 19 (1947), 169-181; THILS, G., *Naturaleza y Espiritualidad del Clero Diocesano.* Trad. de M. Torres (Buenos Aires, 1947), 327 p.; *La Espiritualidad del Clero Diocesano,* en "Publicaciones Surge" (Vitoria, 1950), 15 p.; IPARRAGUIRRE, I., S. I., *Tendencias actuales en torno al estado religioso,* en "Manresa", 23 (1951), 41-74; NICOLAU, M., S. I., *La liturgia en la espiritualidad contemporánea,* en "Manresa", 15 (1943), 19-33; CAVALLERA, F., S. I., *L'Encyclique "Mediator Dei" et la spiritualité,* en RAM, 24 (1948), 3-30; *L'Encyclique "Mediator Dei" et la piété liturgique,* en RAM, 24 (1948), 105-116.

LA PERFECCION EN EL ESTADO RELIGIOSO

Rvdo. P. Ignacio Omaechevarría, O. F. M.
Redactor de "Archivo Ibero-Americano"

Como nota preliminar, anoto unos pocos textos del magisterio eclesiástico sobre el lugar que el estado religioso ocupa en la Iglesia y sobre las excelencias del mismo.

Recordemos la definición canónica oficial, según la cual el estado religioso es "un modo estable de vivir en común, por el que los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza" (can. 487).

"La Iglesia, Esposa de Cristo — definió el Concilio Provincial de Viena, aprobado por Pío IX el 17 de marzo de 1859 — siempre consideró la vida verdaderamente religiosa como uno de los principales adornos con los que se prepara para las bodas del Cordero, y la acogió bajo su patrocinio con exquisito cuidado" (1). Y León XIII volvió a poner de relieve su excelencia contra los errores del americanismo (2). Y el Excmo.

(1) De Guibert, Joseph, S. I., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Romae, 1931), 353, número 537.

(2) De Guibert, *Documenta*, 376, n. 571.

Sr. D. Agustín Parrado y García, Cardenal Arzobispo de Granada, llegó a escribir: "La Iglesia podría perfectamente subsistir aunque no tuviese un solo eclesiástico secular en el mundo entero... Pero el estado religioso es a la Iglesia esencialmente indispensable como signo manifestativo de su santidad" (3). De hecho, según advierte Pío XII, "ocurre no pocas veces que en los territorios de Misiones todo el Clero que allí trabaja, sin exceptuar el Obispo, pertenece a la familia regular, sin que sea lícito pensar que esto sea algo fuera de todo orden y norma acostumbrada, de modo que se estime como algo simplemente transitorio y que, a medida que vaya siendo posible, tal sagrada encomienda deba ser transmitida al Clero secular" (4).

Los Institutos religiosos no pueden, pues, ser considerados como una cosa artificial, convencional y arbitraria en el contexto del cristianismo, según pretendieron los protestantes, sino que forman parte normalmente del Cuerpo Místico y han ido surgiendo en todos los siglos como fruto natural y espontáneo del desarrollo de la vida de la Iglesia. En realidad se trata de un fenómeno no específica y exclusivamente cristiano, sino más bien universal y humano. Así se explica la existencia de instituciones análogas en religiones no cristianas, si bien en el monaquismo budista y particularmente en el lamaísmo tibetano deben tenerse en cuenta las influencias cristianas de los monjes nestorianos, que, según parece, llegaron hasta a fundar algunas lamaserías. En todo caso, dentro de la Iglesia, la vida religiosa arranca directamente del Evangelio, siendo de ca-

(3) *La vida religiosa,* Carta Pastoral de 15 de febrero de 1942.

(4) *Allocutio Delegatis Conventui Generali ex universis religiosis Ordinibus, Congregationibus ac Societatibus, Institutisque saecularibus Romae habito* (die 8 decembris, 1950), en *A A S,* XLIII, 1951, 26-36.

rácter secundario los influjos neoplatónicos que muy pronto se hacen notar en ella. Hay que afirmar con Pío XI que "Unigenitus Dei Filius, cum ad redimendum humanum genus in mundum venisset, datis spiritualibus vitae praeceptis, quibus homines ad finem sibi praestitutum regerentur universi, docuit praeterea qui ipsius vestigiis propius insistere vellent, eos evangelica consilia amplecti ac sequi oportere" (5). No quiere decirse con esto, sin embargo, que la organización de facto del *estado religioso,* que es evidentemente de origen eclesiástico, en cuanto que la Iglesia señala ese cauce jurídico y esa forma estable a la realización práctica de la vida religiosa, sea de derecho divino en el sentido en que lo es la distinción entre clérigos y legos. Basta recordar la luminosa explicación de Pío XII que determina en breves palabras el lugar que en la Iglesia ocupa el estado religioso: "Sabéis en efecto — dice el Papa — que nuestro Divino Redentor instituyó la Iglesia dotada de naturaleza jerárquica. Porque entre los Apóstoles y sus sucesores, a los que deben agregarse sus auxiliares en el oficio pastoral, y los simples fieles, puso El cierto intervalo de diferencia, y en esta doble agrupación consiste la estructura del Reino de Dios sobre la tierra. De manera que por el mismo derecho divino está establecido que los clérigos se distingan de los laicos (Can. 107). Entre estos dos grados viene a interponerse el estado religioso que, proviniendo de origen eclesiástico, en tanto existe y en tanto tiene valor en cuanto *concuerda estrechamente con el mismo fin de la Iglesia,* que no es otro precisamente sino el conducir a los hombres a la consecución de la santidad". Mas, si bien la distinción entre clérigos y legos es de insti-

(5) *Epistola Apostolica ad summos Moderatores Ordinum regularium aliarumque sodalitatum religiosorum virorum* (19 martii, 1924), en De Guibert, *Documenta,* 429, n. 643.

tución divina, "se equivoca quien opine que la forma peculiar del Clero secular, en cuanto secular, fué establecida y sancionada por el Divino Redentor, y que, en cambio, la forma peculiar del Clero regular, aunque buena y aprobada en sí misma, por derivarse de la anterior, es auxiliar y secundaria". En realidad, y en el sentido riguroso de la palabra, "ninguna de ambas formas peculiares del Clero tiene la prerrogativa del derecho divino, toda vez que este derecho ni antepone una forma a la otra ni excluye ninguna de las dos". Y en cuanto al estado religioso, "tampoco está reservado en modo alguno para la una o la otra de las dos categorías que, por derecho divino, componen la Iglesia, puesto que tanto los clérigos como los laicos, pueden igualmente hacerse religiosos, y, por el contrario, también el acceso a la dignidad clerical está igualmente abierto para los Religiosos como para quienes no lo son" (6).

DIVERSAS FORMAS Y GRADOS DE PERFECCIÓN

Al tratar de la perfección en el estado religioso, hay que observar que la perfección cristiana, según la doctrina común, no es una obligación específica y exclusiva de las personas consagradas a Dios, sino que afecta, en una u otra forma, a todos los fieles. Con todo es evidente que tiene una relación especial con quienes hacen profesión de practicar los consejos evangélicos, según las palabras de Jesús: *Si quieres ser perfecto, ve y vende todo cuanto tienes* (Mt. 19, 21).

Ahora nos preguntamos: ¿Cómo se relaciona particularmente el estado religioso con la perfección? ¿Cómo debe entenderse la perfección en relación con el estado religioso?

(6) *Allocutio* 8 decembris 1950.

Ya se sabe que, según la doctrina escolástica, el estado religioso se llama *estado de perfección,* en el cual se constituye la persona, según Santo Tomás, "ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis" (7). Ya se sabe también que los escolásticos distinguen un doble estado de perfección: el de la perfección a adquirir o "perfectionis acquirendae", que es propiamente el estado religioso, y el de la perfección a comunicar o "perfectionis communicandae", que el Angélico no califica de "perfectionis acquisitae", aunque sí algunos de sus comentadores, y que corresponde a los obispos. "Perfectio — añade — pertinet active ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive sicut ad perfectum" (8).

Hay que recordar además que por la Constitución Provida *Mater Ecclesia* decretó el Papa que "también la forma de vida que siguen los Institutos seculares debe ser considerada como estado de perfección públicamente reconocido, ya que sus miembros se obligan en cierto modo a observar los consejos evangélicos"; mientras que "es contrario a la verdad afirmar que el estado clerical en cuanto tal y en cuanto procede de derecho divino..., debe o puede ser llamado (en este sentido) estado de perfección", puesto que "el clérigo no está obligado por derecho divino a los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia; y sobre todo no está obligado del mismo modo y por igual razón que

(7) *Summa Theologica,* 2. 2, 184, 4.

(8) *Summa Theologica,* 2. 2, 184, 4. Que el estado de perfección a comunicar es estado de perfección adquirida lo afirman, entre otros, Suárez, Belarmino; lo niegan, Passerini, Vermeersch, etc. Desde luego, del Angélico son estas palabras: "Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere" (*Summa Theologica,* 2. 2. 185, 1 ad 2). Cf. PEINADOR, ANTONIO, C. M. F., *Santidad sacerdotal y perfección religiosa* (Madrid, 1943), 60-62.

los Religiosos", si bien puede también el clérigo abrazar la vida religiosa o dar su nombre a algún Instituto secular, constituyéndose así en estado de perfección, no empero en cuanto clérigo, sino como miembro del Instituto secular o religioso respectivo (9).

Los Religiosos, como tales, tienen, pues, un compromiso especial de aspirar a la perfección sancionado por el canon 593: "Todos y cada uno de los Religiosos, tanto superiores como súbditos, deben, no sólo cumplir íntegramente y fielmente los votos que han hecho, sino también ordenar su vida en conformidad con las Reglas y Constituciones de la propia Religión, y de esa manera tender a la perfección de su estado".

Mas ¿en qué consiste esta perfección? Tanto para los fieles en general, como para los Religiosos, la perfección consiste principal y esencialmente en la caridad, y no en la pobreza ni en ninguna otra virtud particular desvinculada de la caridad. Así lo afirman únicamente Santo Tomás, San Buenaventura, Juan Duns Scoto y todos los grandes teólogos (10). Así lo definió Juan XXII, al condenar en la Bula *Ad Conditorem* las exageraciones de algunos Espirituales: "Cum enin perfectio vitae christianae principaliter et essentialiter in caritate consistat, quae ab Apostolo vinculum perfectionis dicitur (Col., 3, 14), et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini", etc. (11).

No creemos necesario detenernos en explicar al detalle los diversos grados que la perfección cristiana puede alcanzar en esta vida. Desde luego queda excluída la perfección *absoluta,* de la que dice Santo Tomás que

(9) *Allocutio* 8 decembris 1950.

(10) *Summa Theologica,* 2. 2, 184, 1; San Buenaventura *II Sent.,* dist. 27, dub. 2 (*Opera Omnia,* Quaracchi, II, 985); Escoto, Ox. III. dist. 26, 9. un., nn. 17, 26, etc. Para San Buenaventura, edic. BAC, VI, *Introducción General.*

(11) De Guibert. *Documenta,* 149, n. 266.

"non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur" (12). Tampoco hablamos aquí de la perfección de total plenitud o "totalis abundantiae", en sentido tomista, "quae est perfectio Patriae, quae est consummata gloria, in hoc quod perfectus totaliter inhaereat Deo" (13). Pero debemos anotar la división que el Angélico establece entre la perfección de suficiencia, "in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod caritati contrariatur sed etiam omne illud quo impeditur ne affectus hominis totaliter dirigatur ad Deum; sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus" (14).

San Buenaventura, aficionado, como se sabe, a las divisiones ternarias, distingue tres grados de perfección o de caridad en esta vida: "caritas parva", "caritas maior", "caritas maxima" (15), advirtiendo que en todo caso la caridad de los viadores no puede menos de ir acompañada de imperfección, y es perfectible por la deiformidad de la gloria; porque, como enseña Santo Tomás, la caridad, que encuentra tres impedimentos, "ex contraria inclinatione mentis, per occupationen saecularium rerum y ex infirmitate praesentis vitae, puede ser perfecta en esta vida "quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum..., non autem ad remotionem tertii impedimenti" (16).

Con los tres grados citados de la caridad, que se consideran como caridad de suficiencia, caridad de perfección media y caridad de perfección ultimada, se relacionan las tres series de hábitos infusos, virtudes, dones

(12) *Summa Theologica,* 2. 2, 184, 2.
(13) Santo Tomás, *Comment. ad Ephes.,* c. 6, lect. 4.
(14) *Summa Theologica,* 2. 2, 184, 2.
(15) *IV Sent.,* dist. 16, p. 1, a. 2, q. 1 (*Opera Omnia,* IV, 387).
(16) *De caritate,* cap. X.

y bienaventuranzas (17); y los tres grados de purificación, el primero de los cuales, que consiste en remover el pecado o "morbus inordinans", es función de las virtudes; el segundo, que remueve las secuelas del pecado o "symptomata", es función de los dones; y el tercero, consistente en evitar toda ocasión de pecado, es función de las bienaventuranzas (18). Para lograr la perfección de la caridad — nos dirá el Seráfico Doctor — es preciso purgar el afecto "a culpa, a culpae sequela, a culpae occasione vel causa" (19).

Y así son también tres los grados de la perfección: "Perfectio neccesitatis" o "sufficientiae", "perfectio supererogationis" o "excellentiae", y perfectio ultimatae plenitudinis" o "superabundantiae". Es perfecto en su género quien posee el grado ínfimo de perfección, pues nada le falta para salvarse; pero es imperfecto respecto a la perfección de excelencia; y el que posee este grado superior, es perfecto en sí mismo y respecto a la perfección de suficiencia, que ocupa un lugar inferior, pero es imperfecto si se compara con la perfección de sobreabundancia. Cuando hablamos de la perfección evangélica o religiosa, nos referimos, secundum communem acceptationem, a la perfección media, a la de excelencia, a la que consiste en guardar, no sólo los mandamientos, sino también los consejos, a aquella por la la cual el viador de tal modo se confirma a Cristo, que se aparta del mal y practica el bien y tolera lo adverso en una medida supererogativa (20).

(17) *Brevil.*, p. 5, c. 4, n. 3 (edic. BAC, I, 392). Véase *Obras de San Buenaventura,* BAC, IV, *Introducción General,* sobre todo págs. 29-41.

(18) *III Sent.*, dist. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (*Opera Omnia,* III, 736. Cf. *Obras de San Buenaventura,* BAC, VI, *Introducción General,* passim.

(19) *Solil.* cap., 4, § 1 (*Obras,* BAC, IV, 270).

(20) *Apologia pauperum,* c. 3, n. 4 (*Obras,* BAC, VI, 382).

Mas no se olvide que formal y esencialmente la perfección no consiste en los mismos consejos, sino en la caridad a la cual se ordenan tanto los consejos como los preceptos, aunque no en la misma forma. "Omnia vero tam praecepta quam consilia referuntur ad caritatis illius impletionem et observatiam, quam sic describit Apostolus ad Timotheum (I Tim. 15): *Caritas est finis praecepti de corde puro, conscientia bona et fide non ficta; Glosa:* "Id est, non fictili vel fragili, sed contra adversa forti" (21).

Instrumentos de perfección religiosa

Si ahora queremos concretar las características distintivas del estado religioso, observamos que Pío XII después de establecer que en su fin concuerda estrechamente con el mismo fin de la Iglesia, que es conducir a las almas a la perfección, afirma que, "si bien todo cristiano, bajo la dirección de la Iglesia, debe subir a esa sagrada cumbre, con todo el Religioso marcha hacia la misma por *camino enteramente propio y con auxilio de superior calidad*" (22).

(21) *Ib.*, n. 3. Ya se sabe que, según Santo Tomás, "consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta". Por lo demás, según la formulación de José del Espíritu Santo, "ad observantiam imperfectam praeceptorum non requiruntur consilia, requirentur tamen ad perfectam illorum observantiam" (Cit. por Peinador, *Santidad sacerdotal*, 35, nota 4. Cf. íbidem la sentencia de Suárez, 34, nota 1). No tocamos aquí el problema de las divergencias de concepción de Santo Tomás y otros escolásticos, que corresponde a otro tema, ni tratamos de definir en qué forma se armonizaría en el Angélico la obligatoriedad universal del precepto de la caridad, y, por lo mismo, de la perfección, con su noción de la *perfectio supererogationis.* Nos limitamos a reproducir los textos que más hacen a nuestro propósito, aunque a veces correspondan a sistemas diferentes.

(22) *Allocutio* 8 decembris 1950.

En este sentido, el Religioso se distingue no sólo de los simples fieles, sino aun de los Sacerdotes seculares y en alguna medida también de los Institutos Seculares, que no siguen exactamente el mismo camino ni utilizan en la misma forma idénticos auxilios. Sin entrar a definir la última razón de ser del estado religioso, aceptamos para nuestro caso que, fundándose en el Evangelio, adquiere reconocimiento oficial como estado canónico de perfección por la autoridad de la Iglesia.

Nos fijaremos particularmente en la eficacia santificadora que en orden a la perfección tienen en este estado los santos votos religiosos, las Reglas y Constituciones y las prácticas religiosas, como la oración, la penitencia y el ejercicio de la caridad para con el prójimo.

Los votos religiosos

El objeto de los votos religiosos lo constituyen, como se sabe, los consejos evangélicos, particularmente los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia. Recordemos que el estado de perfección se constituye por la práctica de los consejos, según admiten aun quienes afirman que ésta no consiste en la observancia de los consejos como tales, sino en la guarda de los preceptos. "Primo ergo dico — afirma Suárez — perfectionem ipsam vitae christianae principalius praecepta eorumque observationem quam consiliorum postulare" (23). Pero también es cierto que "status perfectionis in suo esse, per se ac regulariter loquendo, per opera consiliorum constituitur (23 bis).

Ahora bien, dice San Buenaventura, "huiusmodi exercitia virtutum supererogantium aut fiunt ex mera

(23) Suárez, *De religione*, tract. VII, lib. I, c. 11, n. 7 (*Opera Omnia*, edic. Vivés, XV, 53).
(23 bis) *Id.*, l. c., n. 12, edic. cit., XV, 54.

voluntate absque obligatione, et tunc quandam dicunt perfectionem actionis et meriti; aut cum voluntate dicunt obligationem quandam superinductam ex voto emisso, vel ex officio iniuncto, et tunc dicunt perfectionem status et ordinis, in quo videlicet quis actibus perfectis non solum est deditus verum etiam ad actus perfectionis astrictus"; y esta ligadura en nada disminuye la perfección, antes bien, la colma, porque convierte lo temporal en eterno, ya que se hace ilícito volverse atrás, y convierte lo nuestro en divino, puesto que, al consagrar a Dios, no solo el acto, sino también la voluntad, se lo ofrece todo y lo pone bajo su jurisdicción, y al sacrificar la propia voluntad, que es un bien inapreciable y el más amado e íntimo, ofrece a Dios un sacrificio pingüe, y por lo mismo perfecto e íntegro y sumamente acepto a la Majestad soberana" (24).

En este punto suele hablarse de que la persona religiosa queda oficialmente consagrada a Dios por esa especie de bendiciones constitutivas del ceremonial litúrgico de la profesión religiosa; pero basta lo dicho para nuestro objeto.

Tal es la doctrina tradicional, contra la cual se han lanzado en nuestro tiempo, no siempre fuera de la ortodoxia, nuevas objeciones, que no dejan de tener sus antecedentes en siglos anteriores. El Seráfico Doctor se hace eco de algunas opiniones de su tiempo: "Mas si alguno, seducido por el error, intenta oponerse a lo dicho, afirmando que es más perfecto continuar en el siglo, porque "el objeto de la virtud está en lo dificultoso" y es más difícil evitar los pecados en medio de

(24) *Apologia,* c. 3, n. 11 (*Obras,* BAC, VI, 390). Cfr. ,b., nn. 12-18. El Seráfico Doctor hace suya la expresiva comparación anselmiana del árbol y de los frutos, para concluir que es cosa buena dar sólo los frutos, pero más excelente es aun dar de una vez el árbol con todos sus frutos.

múltiples ocasiones de pecar, y es más maravilloso no abrasarse el hombre en medio de las llamas, y es más victorioso triunfar de los enemigos viéndose rodeado de tropas más numerosas y más frecuentes asaltos y mayores riesgos de guerras, responderemos nosotros que no por ser menos seguridad es de mayor virtud un estado, ni de mayor santidad o justicia por estar más próximo a la ruina, ni más perfecto porque en él resulte más difícil evitar los pecados" (25). Y San Buenaventura refuta magistralmente los más sutiles sofismas.

En nuestro tiempo se ha exaltado sobre todo la excelencia de la libertad frente a los lazos de los votos. A veces se ha puesto de relieve que la obra practicada en virtud de los votos, al dejar de ser supererogatoria, pierde la espontaneidad propia de los actos más excelentes de caridad; otras veces se ha considerado como menos acomodado a la dignidad humana renunciar a la libre decisión y responsabilidad de los propios actos; y no han faltado quienes consideran la vida religiosa como "un refugio de salvación proporcionado a espíritus tímidos y angustiados, que, no pudiendo superar los peligros de una vida tormentosa y no sabiendo o no queriendo tal vez soportar sus asperezas, llevados de la cobardía, dicen adiós al siglo y se acogen al sereno puerto de un monasterio; acerca de lo cual notan además que en estos tales debe excitarse la confianza en la gracia de Dios y en sí mismo, a fin de que quienes así buscan una ociosa tranquilidad rechacen esta supuesta disposición de ánimo y tengan valor para acometer las batallas de la vida común" (26).

Como se ve, no se trata de reprobar el estado religioso a la manera de los protestantes, sino de rebajar su valor como estado de perfección y de considerarlo

(25) *Apologia,* c. 3, n. 15 (*Obras,* BAC, VI, 39 ss.).
(26) *Allocutio* 8 decembris 1950.

como inferior al estado seglar de los cristianos que viven en el mundo, como si sólo pudiera servir de invernadero a las almas débiles o de hospital para las enfermas o cobardes.

La vida religiosa, declara León XIII frente a estas tendencias es libre y voluntaria; por lo cual "si qui hoc magis adumant, nullo votorum vinculo in coetum unum coalescere, quod malint faxint; nec novum id in Ecclesia nec improbabile institum. Caveant tamen ne illud prae religiosis Ordinibus extollant; quin potius, cum modo ad fruendum voluptatibus proclivius, quam ante, sit hominum genus, longe pluris ii sunt habendi, qui, relictis omnibus, secuti sunt Christum" (27).

Y Pío XII, replicando a los que juzgan que la religión no es sino un refugio para espíritus débiles, observa que "tanto el propósito de abrazar el sacerdocio como el de ingresar en el estado religioso y la firme perseverancia en él, exigen un espíritu grande y un ánimo generoso". Y se pregunta: "Acaso los Religiosos y Religiosas que se fatigan en la empresa de la dilatación del Reino del Evangelio, asisten a los enfermos, educan a la juventud, trabajan en las escuelas, ¿han huído de la sociedad humana, negándole el concurso de su voluntad? ¿Por ventura muchos de ellos, no menos que los sacerdotes seculares y laicos auxiliares, no luchan en primera fila por defender la causa de la Iglesia?... Si el número de los que aspiran a ingresar en los huertos cerrados de la vida religiosa, sobre todo entre las jóvenes, es cada día menor, se debe ello las más de las veces a que se tiene por demasiado duro despojarse del propio juicio y deponer el libre albedrío, como lo exige por su naturaleza el voto de obediencia". Y respecto a los que ensalzan el ideal de la máxima libertad, dentro de la ley de Dios, como forma suprema

(27) De Guibert, *Documenta*, 377, n. 572.

de la perfección moral, advierte el Papa que semejante modo de razonar, "no sólo desconoce la naturaleza del consejo evangélico, sino que en algún modo la retuerce hacia una significación amañada. Nadie está obligado [según lo advirtió ya León XIII] a imponerse a sí mismo el consejo evangélico de la perfecta obediencia, cuya raíz es aquella norma de vida por la que se renuncia a la propia voluntad..., pudiendo, quienes quieran, ajustar sus actos a la nueva norma que ahora se proclama. Pero conviene tomar y entender las palabras tal como suenan. Ahora bien, si se compara esa norma con el voto de obediencia, no es del mismo supremo valor ni responde a aquella sentencia y a aquel preclaro ejemplo de la Sagrada Escritura. Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte". Por lo demás, no quiere tratar el Papa en esta ocasión "si este nuevo fundamento, sobre el que [algunos] intentan construir el edificio de la santidad, va a resultar igualmente fructífero y eficaz para sostener y aumentar la obra apostólica de la Iglesia, en el mismo grado en que lo fué por espacio de 1.500 años el de la antigua regla de obediencia aceptada por amor a Jesucristo". En todo caso, "si la invitación de la voz divina llama a alguno con señales ciertas a la cumbre de la perfección evangélica, propóngasele sin vacilación la libre inmolación de su libertad, tal como la exige el voto de obediencia; ese voto, decimos, que la Iglesia durante tantos siglos sopesó, experimentó, definió y comprobó. A nadie se le impele contra su voluntad a la entrega de sí mismo; pero, si él lo quiere, nadie se lo disuada y menos se lo estorbe" (28).

Concretando en pocas palabras la eficacia santificadora de los votos, conviene tener en cuenta la distinción entre los votos privados y los públicos, ya simples, ya

(28) *Allocutio* 8 decembris 1950.

solemnes. No es necesario que los tres votos tengan carácter público para que se constituya un estado de perfección públicamente reconocido, pues los institutos seculares, aun con votos privados (al igual — podríamos añadir — que las Sociedades de varones o mujeres que viven en común sin votos públicos), han sido oficialmente reconocidos por el Papa como estados de perfección, conforme a la doctrina del Angélico que exige que el compromiso permanente se tome *cum aliqua solemnitate,* pero no precisa y exclusivamente *por los votos públicos.* En forma parecida razonaban algunos autores para asegurar la categoría de estados de perfección a las Terceras Ordenes. Hay quienes se preguntan: Los consejos libremente practicados, sin compromiso de votos, ¿tienen igual eficacia santifiadora que los consejos practicados con votos privados y, sobre todo, públicos? Es conocida la respuesta negativa de los Doctores escolásticos (29), de la que algunos autores modernos concluyen que en los votos religiosos, y, concretamente, en la publicidad de los mismos hay que reconocer una mayor eficacia para conducir a la perfección de la caridad, al menos indirecta, como quiera que en esa forma se tienen medios ventajosísimos para el ejercicio de la virtud en grado excelso y se evitan peligros que abundan en otros estados (30). Por lo demás, la eficacia santificadora de los votos religiosos se estima generalmente en cuanto que los preceptos eliminan los obstáculos incompatibles con la caridad y los consejos suprimen también los que retardan el ejercicio más perfecto de la misma. Así escribe Juan XXII, que, consistiendo la perfección "principaliter" y "essentialiter" en la caridad, para llegar a la misma, "per contemptum bonorum temporalium et ipsorum expropriationem via

(29) *Suma Theologica,* 2. 2, 88, 6.
(30) PEINADOR, *Santidad sacerdotal,* 381-41.

disponitur per hoc praecipue, quod sollicitudo, quam ipsa temporalia in acquirendo, conservando et administrando exigunt et quae plerumque ab actu caritatis retrahit, amputatur"; por lo cual, si subsistiera la solicitud, "ad perfectionem huiusmodi talis expropriatio nihil conferret" (31). "Hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt", añadiría San Jerónimo por su parte.

Reglas y Constituciones

Como complemento y prolongación e interpretación circunstanciada de los votos religiosos, las Reglas y Constituciones o Estatutos o *Consuetudines* de los diversos Institutos son otro de los factores que hay que poner de relieve entre los auxilios especiales y caminos propios del estado religioso para llevar a las almas a la perfección evangélica.

Desde este punto de vista conviene tener en cuenta la distinción entre el espíritu y la organización jurídica particular de los diversos Institutos, a la cual corresponde teóricamente y en principio la distinción canónica corriente entre Regla y Constituciones (32). Las Reglas, que representan el espíritu, son pocas; mientras que las Constituciones se multiplican hasta límites incalculables según los fines particulares y organización peculiar de cada uno de los Institutos. Actualmente existen canonizadas por la Iglesia cuatro Reglas: la de San Basilio para el Oriente, y las de San Agus-

(31) De Guibert, *Documenta*, 149, n. 260.

(32) Ya se sabe que esta nomenclatura no se aplica en la misma forma a los Institutos que siguen el modelo jurídico de la Compañía de Jesús, para la cual las Constituciones son la norma fundamental, llamándose Reglas las ordenaciones más concretas.

tín, San Benito y San Francisco, para el Occidente. Ciertamente los redactores de las citadas Reglas incluyeron en las mismas también algunas normas propias más bien de lo que ahora llamamos Constituciones, ya que en un solo y único Código fundamental habían de formularse tanto los artículos relativos a la organización y aun a veces a la distribución de los actos del día, como los relativos al espíritu y a la concepción peculiar de la vida religiosa; mas no son precisamente los detalles de organización los que distinguen una Regla de otra, pues una misma Regla puede ser adoptada por Institutos que se dedican ya a la enseñanza, ya a la actividad hospitalaria, ya al apostolado, y, a la inversa, Institutos que tienen idénticos fines con organización parecida, pueden adoptar diversas Reglas. Piénsese en las numerosas Congregaciones misioneras o docentes, pertenecientes a las Terceras Ordenes Regulares de San Agustín, San Francisco, San Benito, y considérense las diferencias que en cuanto a organización, aun con la misma Regla e idéntica finalidad, existen, por ejemplo, entre las Carmelitas de la Caridad y las Carmelitas Descalzas Misioneras, entre las Mercedarias de la Caridad y las Mercedarias Misioneras de Bérriz, entre las Franciscanas Misioneras de María, Franciscanas Misioneras de Egipto y Franciscanas de la Propagación de la fe, etc.

Nos interesa, pues, destacar desde luego el *espíritu* que informa las Reglas clásicas y, a través de esas Reglas, la exuberante vitalidad de esa innumerable multitud de Institutos acogidos a diversas Ordenes llamadas Primeras, Segundas o Terceras. Las Reglas tienen una amplitud y elasticidad capaces de plegarse a las más variadas situaciones.

Así, hablando de la Regla de San Benito, observa Dom Columba Marmion que "claramente se echa de ver que el Santo no la presenta sino como un resumen

del cristianismo, como un medio de practicar en toda su plenitud y perfección la vida cristiana... Al escribirla, no pretende San Benito establecer cosa alguna fuera o al margen de la vida cristiana; *no asigna a sus monjes fin alguno particular,* contentándose con este general de buscar a Dios..." Para el gran Patriarca, la vida religiosa, en lo esencial, no es una forma peculiar de vida al margen del cristianismo: es el mismo cristianismo sentido y vivido en toda su plentud, según la luz del Evangelo: "guiados por el Evangelio andemos sus caminos". La espléndida fecundidad espiritual que, a través de los siglos, ha demostrado la Santa Regla, sólo puede explicarse por razón del carácter esencialmente cristiano que San Benito imprimió a todas sus enseñanzas" (33).

Cosa parecida puede afirmarse también de la concepción monástica de San Agustín.

En cuanto a San Francisco, acentúa con especial relieve que "la vida y la Regla de los Frailes Menores es guardar el santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo"; por lo que exhortará repetidas veces a sus frailes "ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem Sanctae Ecclesiae, stabiles in fide catholica, paupertatem et sanctum Evangelium D. N. I. Christi, quod firmiter promisimus, observemus" (34). Y dentro de esta finalidad general, afirmada en los capítulos primero y último de la *Regula bullata,* es tal la amplitud de la Orden, que sus miembros pueden dedicarse ya a la contemplación, ya a la ciencia, ya al apostolado, ya a la penitencia, como diversas manifestaciones posibles de la vida

(33) *Jesucristo ideal del monje* (trad. del francés por Dom Mauro Pérez, O. S. B.: Barcelona, 1945), 8, 13, 51, etc.

(34) De Guibert, *Documenta,* 93, 98. Cfr. Felder, *Los ideales de San Francisco* (traduc. del alemán), Buenos Aires, 1948, 21-40.

evangélica, y su espíritu puede ser adoptado por toda clase de Institutos particulares.

Pero nótese que no decimos que sólo haya cuatro espiritualidades regulares o religiosas, a las que tengan que acomodarse todos los Institutos, sino que teóricamente, y casi diríamos simbólicamente, las Reglas representan el espíritu y las Constituciones la organización jurídica; pues es evidente que, aun sin una Regla oficialmente nueva, hay creaciones que suponen un espíritu nuevo equivalente a un nuevo ideal, a una nueva forma de vida que se refleja a veces en las Constituciones. Piénsese, por ejemplo, en Santo Domingo o San Juan de Mata, o San Ignacio de Loyola, o San Juan de la Cruz y Santa Teresa o, sin salir de la Regla de San Benito, en San Bernardo o San Bruno, o bien en San Francisco de Sales y Santa Juana Francisca de Chantal. Sin discutir la cuestión de los elementos diferenciales constitutivos de una espiritualidad determinada, no se puede negar que existen diversas escuelas y también diversas Ordenes e Institutos, que se distinguen, no sólo por la diversidad de finalidades exteriores a que se ordena, sino también por la originalidad de matices con que cristalizan la vocación religiosa según el espíritu. Cada Santo fundador trae algo nuevo en la realización práctica de la multiforme gracia de Cristo. Para comprender la eficacia santificadora de las Reglas y Constituciones, conviene fijar un poco la atención en el significado de los Santos fundadores.

Ciertamente la práctica de la virtud y de la santidad tienen siempre un alcance social y colectivo dentro de la solidaridad indestructible del organismo sobrenatural, pues nadie se santifica sólo para sí, sino que, al santificarse, influye en una u otra forma en todos los miembros del Cuerpo Místico; pero con todo podemos distinguir en el plano de la santidad, en un sentido más o menos elástico, las realizaciones individuales de las rea-

lizaciones dotadas de fecundidad reproductiva, los santos—islas, de los santos—semillas. La multiforme gracia de Cristo se encarna a veces con especial relieve y se condensa como quien dice en algunos miembros escogidos del Cuerpo Místico con características peculiares para dar origen a toda una constelación de santos de fisonomía parecida o a una familia religiosa que cultivará con preferencia un aspecto particular de la plenitud del Verbo encarnado. Y así, la fundación de las grandes Ordenes religiosas obedece sin duda alguna a un plan determinado que el Espíritu Santo, *singulis prout vult dividens* (1 Cor. 12, 11), va desarrollando fuerte y suavemente a lo largo de la Historia de la Iglesia. Atentar contra estas diversas cristalizaciones institucionales de la multiforme gracia de Cristo sería proceder contra la más auténtica tradición de la Iglesia, que, al condenar el Sínodo de Pistoya en 794, reprobó, entre otras, la proposición "de uno dumtaxat ordine in Ecclesia retinendo" (35); como ya antes había reprobado la proposición luterana de que "in Ecclesia non debent esse varia vivendi genera quae religiones appellantur" (36). Y Pío XI, al mismo tiempo que afirmaba que los Santos fundadores, al dar origen a nuevos Institutos, "no hicieron sino obedecer a una inspiración divina" (37), concluye que "esta multiplicidad de Ordenes religiosas, que es como una hermosa variedad de diversos árboles plantados en el huerto del Señor, produce una gran variedad de frutos para la salud de las naciones; atque nihil sane pulcrius atque aspectu delectabilius quam harum complexus atque universitas sodalitatum, quae,

(35) De Guibert, *Documenta*, 342, n. 525.

(36) *Ib.*, 194, n. 345.

(37) *Ib.*, 430, n. 644. "Praestantissimos enim eiusmodi viros, cum sua excitarunt Instituta, quid aliud fecisse constat, nisi divino afflatu paruisse?"

etsi ad unum atque idem denique spectant, habent tamen suum quaeque industriae atque laboris campum, a ceteris aliqua ex parte distinctum" (38).

Esta diversidad, querida por el Espíritu Santo, según Pío XI, plasmada en las respectivas Reglas y Constituciones, es el camino propio que cada Instituto tiene para caminar a la perfección, por lo que el Papa exhortaba a los Superiores de las Ordenes regulares, el 19 de marzo de 1924, a conservar el espíritu de los santos fundadores, a reflejar en su propia vida "quam ii notam in sua cuiusque sodalitate impressam voluerunt", y a poner todo el empeño en obedecer las normas trazadas y en saturarse de su espíritu. Y termina: "Utinam Instituto sui legibus tam modeste pareant et comparatam ab eo inito vitae rationem sic retineant, ut religioso statu se praestent continuo digniores" (39). No se trata de ningún género de particularismo, sino de permanecer fieles a la diversidad pentecostal de los carismas del Espíritu Santo para la realización perfecta del crecimiento total del Cuerpo Místico. No hay que tachar de Babel lo que evidentemente es Pentecostés.

Por lo demás, para ilustrar la eficacia santificadora de las Reglas y Constituciones, podría hablarse de la influencia cuasi-sacramental derivada ya de la superior aprobación eclesiástica solemne de los Institutos, con sus Reglas y Constituciones ya de la publicidad de los votos aceptados oficialmente por la Iglesia, ya de las preces, bendiciones y demás ceremonias litúrgico-religiosas, ya de las especiales relaciones y mutuas ayudas espirituales de los miembros de un mismo Instituto dentro de la general "Comunión de los Santos", pues no hay duda de que estas agrupaciones inspiradas por el Espíritu Santo

(38) *Ib.*, n. 643.
(39) *Ib.*, n. 644.

y aprobadas por la Iglesia son una realidad viva y actuante en el Cuerpo Místico de Cristo, etc.

Prácticas religiosas

Una aclaración: Las prácticas que llamamos religiosas no son exclusivas del estado religioso; la oración mental, los exámenes de conciencia y otros ejercicios parecidos son patrimonio común de todos los fieles que toman en serio su vida cristiana. Con todo, puede afirmarse que se desarrollan principalmente en toda su amplitud dentro de la vida religiosa y que en ella tienen su ambiente más propio y adquieren cierto carácter de obligatoriedad particular y como una especie de carta de ciudadanía. Al menos, nosotros no podemos menos de considerar su especial eficacia santificadora en el contexto peculiar de la vida religiosa.

Tendríamos que comenzar por subrayar el valor fundamental de la vida común desde el punto de vista psicológico-pedagógico y aun caritológico. Y sobre esta base podríamos examinar toda la gama de las diferentes actividades de caridad y apostolado, desde la predicación a los infieles hasta la asistencia a los leprosos o rehabilitación de las mujeres caídas; y todos los diversos géneros de mortificación corporal o espiritual, desde los actos más sencillos de humildad hasta las más rigurosas penitencias; y todos los ejercicios piadosos, señalando la parte propia y el significado de la meditación, de la presencia de Dios, de la recepción de los sacramentos, del silencio y recogimiento, de la vida litúrgica, que siempre tuvo una gran importancia en la organización de la vida monástica con la recitación más o menos solemne del Oficio Divino, hasta la innovación ignaciana, etc., etc.

Ya se sabe que, según la manera de combinar los precitados elementos o prácticas religiosas, se habla de

Institutos de vida activa, contemplativa y mixta, si bien no a todos agrada dicha clasificación, ya que ni hay Instituto puramente activo, sin laguna parte más o menos notable de ejercicios contemplativos, ni existe Orden contemplativa que excluya positivamente todo género de influencia en la actividad externa de la Iglesia. Algunas denominaciones son muy significativas a este respecto. La Orden de la Santísima Trinidad para la Redención de los Cautivos une, por ejemplo, en una advocación hermosa ambos aspectos: adoración y caridad, contemplación y actividades benéficas. Por lo demás, en una o en otra forma, todos los Institutos tienen una connotación apostólica, al menos mediata, por la oración y el sacrificio, con una conciencia clara de su finalidad social, hasta el punto de que se ha podido hablar de una como corriente de gracias que circula extrasacramentalmente por el Cuerpo Místico de la Iglesia por la aportación específica de las Ordenes religiosas: "eine aussersakramentale Gnadenvermittlung, durch die Orden" (40).

Es curiosa la división que hace San Buenaventura desde su ángulo visual ejemplarista. El Clero parroquial, según el Seráfico Doctor, es activo y contemplativo al mismo tiempo, pues "et pascere debet et contemplari, ut sint medii inter Deum et plebem"; mientras que los Religiosos pertenecen globalmente a la categoría de los contemplativos, subdistinguiéndose entre ellos tres órdenes, que corresponden a la suprema jerarquía de los Tronos, Querubines y Serafines. "In ordine contemplantium sunt tres ordines respondentes supremae hierarchiae, quorum est divinis vacare. Intendunt autem divinis tripliciter: quidam per modum supplicatorium, quidam per modum speculatorium, quidam per modum

(40) A. Sturm, en *Lexikon für Theologie und Kirche,* VII, 750.

sursumactivum. Primo modo sunt illi qui se totos dedicant orationi et divinae laudi..., ut sunt ordo monasticus, sive albus, sive niger, etc. Omnibus istis datae sunt possesiones, ut orent pro illis qui dederunt... Secundus est, qui intendit per modum speculatorium vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae, quae non intelligitur nisi ab animis mundis... Hi sunt Praedicatores et Minores. Alii principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii principaliter unctioni et postea speculationi... Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet exstaticum seu excessivum". Pero añade que la Orden Seráfica como tal, a la que sin duda perteneció espiritualmente San Francisco, no florecerá plenamente hasta los últimos tiempos.

Y concluye con discreta parsimonia: "Sic ergo distinguuntur isti ordines secundum maiorem et minorem perfectionem; comparatio autem est secundum status, non secundum personas; quia una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa" (41)

Pero dejemos a un lado el aspecto ejemplarista de la división y la cuestión de la perfección relativa de las diversas formas o modos de vida religiosa, para destacar el valor santificativo de los elementos que en ellos existen de carácter contemplativo o carácter activo.

En realidad al ordenarse prácticamente la vida religiosa, aun en la modalidad contemplativa de la misma, siempre se combinan en mayor o menor medida los ejercicios activos con los contemplativos. San Agustín formuló el principio con estas palabras: Entre los tres géneros de vida, activa, contemplativa y mixta, se puede preferir, *salva fide,* cualquiera de ellos, pero importa que en todo caso se dé lo suyo al amor de la verdad y

(41) *In Ex.*, coll. XXII, nn. 20-23 (*Obras,* BAC, III, 618-620).

lo suyo también al ejercicio de la caridad: "Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosos, ut contemplationem non requirat Dei... Quamobrem otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam, si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est ne subtrahatur illa suavitas et opprimat ista necessitas" (42). Y añade en su opúsculo *De opere monachorum:* "Quid enim agant, qui operari corporaliter nolunt, qui rei vacent, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et psalmis, et lectioni, et verbo Dei. Sancta plane vita et Christi suavitate laudabilis; sed si ab his avocandi non sumus, nec manducandum est nec ipsae escae cotidie preparandae, ut possint apponi et assumi... Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt et ipsum laborem tanquam divino celeumate consolari. An ignoramus, omnes opifices in quibus vanitatibus et plerumque etiam turpitudinibus theatricarum fabularum donent corda et linguas suas, cum manus ab opere non recedant? Qui ergo impedit servum Dei manibus operantem in lege Domini meditari et psallere nomini Domini altisimi? (Ps. 1, 2; 12, 16) (43).

Pero no hay necesidad de insistir en este punto, aunque no quiero dejar de citar las palabras con que

(42) *De civitate Dei,* 19, 19: ML, 41, 547.

(43) *De opere monachorum,* c. 17, n. 20: ML, 40, 564. En forma parecida razonan los doctores escolásticos. Así San Buenaventura, hablando de San Pedro en el Tabor, reprende a los contemplativos que rehusan el ejercicio alternante de la caridad apostólica. "In quo etiam reprehensibiles sunt quidam, qui dum volunt arcana contemplationis ascendere, volunt quiescere et ad laborem actionis recusant descendere" (*In Lucam,* c. 9, n. 62. *Opera omnia,* VII, 236). Cfr. ib., c. 10, n. 75. Otros

Pío XII destaca también la necesidad de la "mutua unión" que debe existir entre la "alacris operositas et intimae vitae cura", advirtiendo que hay que procurar en principio "ut eae pari gradu et gressu procedant" y recordando los ejemplos de San Francisco Javier y Santa Teresa. "Esto es — añade — lo que os pide la Iglesia con insistente ruego: que vuestra actividad exterior concuerde con vuestra vida interior, y que ambas vidas guarden siempre mutuo equilibrio. ¿Por ventura vosotros, clérigos y legos, no abrazáis y profesáis el estado de perfección evangélica? Si así es, producid frutos propios de ese estado, para que el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia, saque de vuestro ardor y robustez energías más eficaces. Tal es la razón por la cual las Ordenes religiosas dedicadas a la vida contemplativa son en algún modo necesarias a la Iglesia, a la cual sirven de perenne ornamento y fuente de gracias celestiales" (44).

En el fondo todos los Institutos combinan, pues, en proporciones diferentes la vida activa con la contemplativa. Mas ahora, hecha esta observación, se comprende en qué forma tan diversa y en qué medida utilizará cada uno de ellos, según su propia estructura, las prácticas religiosas ordenadas a la consecución de la perfección evangélica.

Es interesante desde este punto de vista la evolución histórica de la vida religiosa. Primero aparecen las vírgenes y los ascetas, que viven en el seno de las propias familias. Cuando se siente la necesidad de separarse del mundo para la guarda más perfecta de la virginidad,

textos: "Oportet quod qui vult fructificare in actione, requiescat per contemplationem et gratiarum actionem... Otium vitae contemplativae, quae est finis vitae activae. praesupponit exercitium activae" (*Opera Omnia*, IX, 138, 216, etc.).

(44) *Allocutio* 8 decembris 1950.

surgen los anacoretas. Al multiplicarse los ascetas y al constatarse la conveniencia de la mutua ayuda tanto en el orden temporal como en el espiritual, se organiza la vida cenobítica, ya en lauras o ermitas individuales, agrupadas en poblados monásticos, con una iglesia común en el centro, ya en monasterios que acogen bajo el mismo techo a toda la colonia religiosa. Se dice que fué Pacomio quien rodeó de muros el espacio reservado a los monjes, separándolos así del mundo y poniendo los fundamentos de la clausura. Y fué finalmente San Basilio quien completó en el Oriente la organización monástica con la concepción abacial y el régimen de familia religiosa.

En el Occidente son conocidos los nombres de San Ambrosio, San Jerónimo, San Martín de Tours, San Agustín, San Patricio, San Columbano, San Benito, etc., que representan diversas fases y diferentes formas de organización en Milán, Roma, Galias, Irlanda, Italia... Para España pueden citarse los nombres de San Saturio, San Prudencio, San Millán de la Cogolla entre los anacoretas; San Martín de Dumio, San Leandro y San Isidoro, San Fructuoso entre los redactores de Reglas monásticas.

Pero en el Occidente, a diferencia del Oriente, que nada nuevo ha añadido a la concepción monástica basiliana, no sólo hubo reformas múltiples, como las de Cluny o del Cister, sino también creaciones nuevas, como las de las Ordenes Militares y Redentoras de cautivos, las de las Ordenes Mendicantes y Apostólicas, las de los Clérigos Regulares del siglo XVI y siguientes, entre las que sobresale la Compañía de Jesús, y las de las numerosas Congregaciones Religiosas de los últimos siglos que empalman en parte con las Diaconisas, Beguinas y Beatas de la Edad Media.

Resulta curioso observar cómo han juzgado a veces los contemporáneos la aparición de estas nuevas crea-

ciones en la Historia de la Iglesia. De la Orden de Predicadores se ha dicho que fué seguramente la primera que se fundó con una finalidad exterior apostólica, la de la predicación a los herejes. En cuanto a la Orden de los Frailes Menores, es conocido el texto del Cardenal Jaime de Vitry: "A las tres Ordenes de anacoretas, monjes y canónigos regulares, ha añadido el Señor en estos tiempos la cuarta Orden (la de los Frailes Menores que imitan exactamente la forma de vida de la Iglesia primitiva), el ornamento de la vida regular, la santidad de la regla monástica... Estos frailes Menores trabajan con tal celo por renovar la religión, la pobreza y la humildad de la Iglesia primitiva y por sacar las puras aguas de la fuente evangélica con sed y ardor de espíritu, que no contentos con cumplir los preceptos siguen también los consejos evangélicos e imitan exactamente la vida apostólica... Esta es la santa Orden de los Frailes Menores... que el Señor ha suscitado en estos últimos tiempos" (45).

Se ve que llaman la atención de los contemporáneos el ideal de la pobreza evangélica, como elemento básico de la perfección, y la actividad apostólica, que en Santo Domingo es el motivo determinante de la nueva fundación y en San Francisco constituye uno de los puntos de su programa de imitación de Cristo. San Buenaventura definirá, no obstante, con matización algún tanto diversa los motivos que San Francisco tuvo para fundar una nueva Orden "quasi non sufficerent priorum instituta sanctorum..., cum tot sancti Ordines et aprobatae Regulae fuerint". San Francisco — dice — "Spiritu Dei plenus et zelo caritatis Dei et proximi totus ignitus, triplici desiderio flagravit, videlicet ut a) totus esse posset imitator Christi in omni perfectione virtu-

(45) *Jacobi Vitriacensis de Beato Francisco eiusque Societate textimonis*, en BOEHMER, *Analekten*, 98-105.

tum; item ut b) totus posset adhaerere Deo per assiduae contemplationis eius gustum; item ut c) multas posset lucrari Deo et salvare animas, pro quibus Christus voluit crucifigi et mori. Et quia non suffecit ei, ut ista in propia persona tantum ageret, voluit instituere Ordinem... Ordines autem quos invenit in Ecclesia, aliqua praedictorum trium ex parte habebant, ut religiosi coenobitae, qui in studio virtutum Christi imitantur vestigia; eremitae, qui contemplationi divinae frecuentius vacant; et clerici, rectores plebium, qui... ex officio lucris animarum omni vigilantia intendere debent..." (46).

Pero no vamos a hacer más consideraciones sobre la clasificación fundada en la diferente proporción de las prácticas religiosas; ni podemos detenernos en explicar por separado la relación que cada una de ellas tiene con el fin del estado religioso. Fijémonos en una de ellas, en la oración mental obligatoria como acto de comunidad, que ahora se prescribe con carácter general a todos los Religiosos (Can. 595 1, n. 2). La oración mental, sin ser un ejercicio exclusivo del estado de perfección, desde los primeros tiempos adquirió una importancia particular entre los Religiosos, si bien al principio no tuvo carácter de acto de comunidad como el Oficio Divino. Había en el coro, es cierto, pausas meditativas, para despertar la devoción; pero el monje y el fraile debían además dedicar por su cuenta a la oración mental más o menos tiempo, principalmente de noche, según las insistentes recomendaciones de San Agustín, San Benito o San Francisco, para el cual nada hay tan importante como "el espíritu de la santa oración y devoción, al cual las demás cosas temporales deben servir" (Regla de los Frailes Menores, c. 5). Desde la aparición de las Ordenes Mendicantes se inicia una

(46) *Determinationes quaestionum*, p. 1, q. 1 (*Opera Omnia*, VIII, 338).

evolución que en tiempo de San Ignacio de Loyola se completará con la supresión del Oficio coral. El centro del interés se desplaza del Oficio Divino, que antes era el acto de comunidad por excelencia y que para la Compañía será obligación individual de los Religiosos clérigos, a la oración mental, que antes era obligación individual de los monjes y que poco a poco se ha ido convirtiendo en acto común obligatorio.

Creo que fué el padre Agustín Poulain, S. J., a quien siguieron Pourrat y otros, el primero en dirigir la atención expresamente a la historia de la oración mental obligatoria, dando a entender que esta oración mental metódica, prescrita como acto de comunidad a horas determinadas, se extendió particularmente en el siglo XVI por las nuevas exigencias de los tiempos y en gran parte bajo la influencia y a ejemplo de la Compañía de Jesús (47). No vamos a recordar ahora los estudios que se han hecho sobre las diversas cuestiones referentes ya a los diversos métodos de oración mental desde San Buenaventura hasta García de Cisneros, a través de los Hermanos de la Vida Común, ya a la reglamentación obligatoria de la misma. Sólo algunas indicaciones.

Desde luego ya se sabe que San Benito recomienda "dedicarse con frecuencia a la oración" (Regula, c. 4, n. 57: ML 66, 207) y establece que "el que quiera consagrarse a la oración después del Oficio divino, lo haga libremente" (Regula, c. 42:ML 66, 747). Comenta Marmion: "El santo Legislador no ve necesidad de señalar una o media hora para el ejercicio de la oración. Los monjes que viven según la Regla llegan ne-

(47) POULAIN, *Des graces d'oraison,* II ed., París, 1931, 43 (citado por IGNATIUS BRADY, *The History of Mental Prayer in the Order of Friars Minor,* en "Franciscan Studies", II (1911), 318; POURRAT, *La spiritualité chretienne,* III, París, 1947, 34.

cesariamente a la vida de oración. En el pensamiento del Santo Patriarca, como en toda la tradición monástica, la oración no es solamente un acto pasajero que se cumple en tal o cual hora..., sino que es como la respiración del alma, sin la cual es imposible la vida interior" (48).

Pero con la aparición de las Ordenes Mendicantes cambian las cosas. Las Ordenes Mendicantes suponían una innovación radical en el sistema monástico. Los Frailes se lanzan al apostolado, mezclándose con el mundo. La familia religiosa de régimen abacial hace lugar a las nuevas comunidades en que la responsabilidad personal adquiere más relieve. Hay que alternar la vida retirada de los eremitorios de La Verna o Fontecolomo con la presencia en las plazas de Firenze y Roma; y hay que establecer horas fijas de oración, en combinación con la actividad externa. San Buenaventura, según el cual la oración es la fuerza "ex qua fulcitur omnis vera religio et omne virtutis exercitium impinguatur" debe practicarse en forma especial, no sólo los domingos, sino también aliis diebus, "*horis determinatis*", precedida de la "meditatio" y seguida de la "gratiarum actio" (49). En el *Espejo de disciplina* se concretará que se dedique a la oración mental "una saltem diei vel noctis hora", determinándose que el tiempo más apto es "mane et vespepre" (50). Y finalmente, después de enseñados diversos métodos por San Buenaventura († 1274), David de Ausburgo, Gerardo Groote, Luis Barbo († 1443), García de Cisneros y otros, la oración mental será prescrita con carácter general obligatorio por el Capítulo General de Barcelona, de 1451, que supone costumbre preexistente, y San

(48) MARMION, o. c., 418.
(49) *De sex alis Seraphim* (*Opera Omnia,* VIII, 134-35).
(50) *Speculum disciplinae* (*Opera Omnia,* VIII).

Juan de Capistrano mencionará las "mentales orationes certis horis explendas" entre los Observantes cismontanos, etc. Para nosotros, no dejan de tener interés particular las reformas de España, como la de Fr. Pedro Villacreces que fundó el convento de La Aguilera hacia 1404 y del cual derivan las disposiciones que estampa Fr. Lope de Salinas en sus "Memorial de Ritos y Cerimonias de la Custodia de Santa María de los Menores". Veamos el capítulo referente a la oración.

"Acostumbramos e usamos gastar en ella — dice Salinas — una hora, a lo más hora y media, en diversos tiempos del día e de la noche. E en esta manera después de las Completas e de la bendición del dormitorio, damos una hora escasa e a lo menos tres cuartos a la oración en el oratorio privado, después de la disciplina común cada noche. E tiene la Custodia su doctrina dada de cómo se han de haber en la tal oración mental. En fin de la cual oración despertamos los corazones de los tibios con la modulación de los pasos que tenemos ordenados de la Pasión de Sant Asselmo, porque el que pasó en la oración sin algún gusto no vaya dende sin alguna buena meditación. E en esto tárdase un cuarto de hora. Después desto habemos en costumbre cada noche de facer brevemente algunas estaciones al Sacramento de la Eucaristía e otros altares, e a las ocho estaciones del claustro por pagar las oraciones que debemos a las personas señaladas, vivas e defuntas, conviene a saber, por los perlados e bienhechores e malfechores, e por los hermanos que van fuera, e por los que están en pecado mortal, e por los que están en estado de gracia, e por las ánimas que están en purgatorio. La cual oración se face en procession de silencio cada noche en esta dura cuanto un cuarto de hora. E después de la terminación de las horas en el coro, están en oración mental en común cuanto hora e media cada día, un *Miserere mei, Deus,* e a las veces poco más. E

assi puede ser la tardanza de la oración mental en común cuanto hora e media cada día a todo lo más. E si alguno en particular se quiere dar más a la oración e a sus devotas lágrimas e a llorar sus pecados, o a santas meditaciones, o a más ferviente contemplación, demanda licencia, e, con humildad delantera, dángela e ayudanle en ella tanto que todavía la humildat e la obediencia e la paciencia non sea derogada por la singularidat de la tal oración e devoción. Empero, si todavía la humildat del es fallada entera en el fraire e el espíritu de la oración es verdadero, sin engaño, soltarle han los oficios ativos e los exercicios corporales, porque vaque a tanto bien del amor de Dios, para el cual nos crió, por guardar aquel paseo de la Regla, e non ir contra el que dice que en tal manera trabajemos fiel e devotamente, que en los trabajos corporales que non matemos el espíritu de la oración e devoción, e por consiguiente mucho menos el espíritu de la humildat e de la verdadera caridat. E así porel contrario acostumbramos tener grat cuidado e estudio sobre aquellos engañados que so achaque e so color engañosa de vacar al espíritu dela oración e devoción dexan e menosprecian el espíritu dela verdadera humildat, e de la perfecta obediencia, e la paciencia, e la inocencia, e simplicidat, porfiando que todo lo otro es nada, si non vacar a su oración e devoción privada, como quiera que los cuatro maestros determinan que el tal dicho de la Regla non se extiende si non a las oraciones asignadas o espressas en esta misma Regla, que son el oficio divino, el cual non se debe dexar por otras cosas ativas, porfuerza de esse mesmo precepto reglar.

Cerca desta oración habitual, porque por nuestras flaquezas pocos fallamos de nosotros que lleguen a ella perfectamente, acostumbramos de continuo la mental e las ayudas della, porque de los muchos actos se engendre el hábito en el ánimo. E por lo tanto, al que senti-

mos que lleva camino en la humildat e pobreza para subir a ella ayudamosle, dándole mucho lugar para que la pueda alcanzar, porque sabemos quesila alcanza con limpieza de corazón todo lugar le será cubículo de oración, e non solo todo lugar más aun todo tiempo, como dice Sant Jerónimo. E porque a esta oración alguno non puede subir sin la profunda humildat, ponemos el estilo sobredicho principal sobre alcanzar la verdader humildat, puesto que non alcance la tal oración e aunque en la mental actual en la vocal sea defectuoso por su fragilidat, a lo menos con la verdadera humildat que le quede, será siervo de Dios" (51).

Perfección religiosa y contemplación infusa

Permítaseme tocar aquí, a guisa de conclusión, un último punto, que vuelve a cobrar cierta actualidad en nuestro tiempo. Me refiero al problema de las relaciones entre la perfección religiosa y la vida mística, entendida en toda su plenitud, aun como contemplación infusa. Se pregunta: La perfección religiosa, a la que se aspira en el estado religioso, ¿implica también la contemplación infusa? O bien, suponiendo que la conse-

(51) *Memorial de ritos e cerimonias de la Custodia de Santa María de los Menores.* Manuscrito del Archivo Franciscano de Nájera, procedente del antiguo convento de San Esteban de los Olmos. Véase OMAECHEVARRÍA, Ignacio, O. F. M., *¿Quién es el "Anónimo de San Esteban de los Olmos"?,* en *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos y de la Institución Fernán González de la Ciudad de Burgos,* 28 (1950), 224-240. Hay un resumen en EUSEBIO GONZÁLEZ, *Chronica Seraphica,* VI (Madrid, 1725), 104. Para la Orden dominicana, véase el estudio de RAYMOND DEVAS, O. P., *On the history of Mental prayer in the Order of St. Dominic,* en "Irish Eccl. Record", Series V, 16 (1920), 177-193.

cución de este don no depende ni de la preparación previa ni de los esfuerzos humanos, sino que Dios lo da cuando quiere y como quiere y que por lo mismo no se puede señalar como objetivo normal y seguro de la vida religiosa, ¿podrá al menos afirmarse que, en cuanto cabe, y en cuanto afecta a la parte del hombre, se ordena ésta a crear en el alma las disposiciones necesarias para recibir en el momento oportuno, las gracias místicas que quizá Dios se digna conceder a los que generosamente le aman?

Al formular esta cuestión, no nos referimos sólo a las Ordenes llamadas contemplativas, pues sabemos que vida contemplativa en este sentido no significa contemplación infusa, sino toda suerte de ejercicios espirituales ordenados directamente al progreso personal del alma, como son el silencio, el recogimiento, la presencia de Dios, la lectura espiritual, los exámenes de conciencia, la recitación del Oficio divino, y aun, por su subordinación al fin principal, las penitencias corporales y las diversas prácticas monásticas de los conventos. No nos limitamos, pues, a las Ordenes contemplativas ni excluímos a los Institutos de vida activa.

Veamos algunas respuestas.

No es difícil hallar en la Regla de San Benito, más o menos claramente formulada, la ordenación de todos los ejercicios de la vida religiosa a la divina contemplación y aun a la vida mística. Tal es el significado de la finalidad que debe perseguir el monje: "buscar a Dios: quaerere Deum" (Regula, c. 58: ML 66,803). Tal es, según la exégesis de Columba Marmión, la clave de toda la doctrina de San Benito y el centro de la vida que quiere ver practicar a sus hijos. Se pregunta con San Bernardo: ¿A qué he venido al monasterio? ¿He venido por ventura para consagrarme a trabajos intelectuales, ocuparme de artes o enseñanzas? No, no hemos

venido más que para una cosa: "A buscar a Dios verdaderamente" (52).

"Debemos tender siempre — dice en otro lugar — hacia este estado feliz, al que sin duda alguna muchas almas religiosas son llamadas. Toda la vida del monje debe dirigirse a esta vida de unión, que es el fin del monacato; *de lo contrario se convertirá en inútil.* San Benito nos lo dice con palabras claras: "Despojémonos de nosotros mismos, purifiquémonos de todo pecado, de tal modo que Dios sea plenamente dueño de obrar en nosotros por la acción de su Espíritu" (cap. VII). A este estado de caridad perfecta conduce la constante y generosa ascensión de los grados de humildad, que resumen todo el trabajo de purificación. Feliz estado en el cual el alma, toda de Dios, preludia aquella perpetua unión, en la que encontrará la bienaventuranza eterna (53).

"Cuando el alma busca solamente a Dios..., — añade comentando el prólogo de la Regla — Dios la colma de gozo, de aquel desbordante gozo de que habla San Benito cuando dice: "Que a medida que la fe, y con ella la esperanza y el amor, aumentan en el alma del monje, éste corre, dilatado el corazón, con inefable dulzura de caridad los caminos de los preceptos divinos" (54).

En cuanto a San Agustín, sabemos que su llamada Regla no es un programa de vida ascético-mística, sino que está hecho principalmente de prescripciones y conconsejos referentes a la ordenación práctica de la vida religiosa. No obstante, si todo el sistema espiritual del Santo se encamina a la contemplación, no deberán que-

(52) MARMION, o. c., 13, 29. Hay una hermosa exégesis de San Bernardo sobre el *quaerere Deum,* en la pág. 33.
(53) *Ib.*, 444.
(54) *Ib.*, 28.

dar excluídos de ella precisamente los monjes. Así, ponderando la excelencia de la paz de Cristo en la experiencia mística, dice: "Haec emim pax finem temporis non habebit, sed omnis piae nostrae intentionis actionisque finis ipsa erit. Propter hanc sacramentis eius imbuimur, propter hanc mirabilibus eius operibus et sermonibus erudimur, propter hanc Spiritus eius pignus accepimus, propter hanc in eum credimus et speramus et eius amore, quantum donat, accendimur; hac a pressuris omnibus liberamur; propter hanc omnem tribulationem fortiter sustinemus, ut in hac feliciter sine ulla tribulatione regnemus" (55). Este es el significado, según el Doctor de Hipona, del *gaudium plenum* de que habla Jesús en Io. 16, 24: "Hoc quod dicit gaudium plenum, profecto non carnale, sed spirituale gaudium est; et quando tantum erit, ut aliquid ei iam non sit addendum, procul dubio hunc erit plenum... Quidquid aliud petitur, nihil petitur..., quia in tantae rei comparatione quidquid aliud concupiscitur nihil est" (56). Y añade en otro lugar explicando el significado de las palabras *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Ps. 33, 9) y de las de San Pedro *Si tamen gustastis quoniam suavis est Dominus* (1 Petr. 2, 3):"Hoc esse arbitror quod agitur in his virtutibus quae ipsa conversione animam purgant" (57).

Es particularmente digno de notarse el pensamiento de San Buenaventura, para quien todas las artes y ciencias se ordenan a los místicos desposorios (58) y con más motivo los ejercicios espirituales, según aparece en los trataditos *De triplici via, De quatuor mentalibus*

(55) *In Joan,* 104, 1: ML, 35, 1901.
(56) *Ib.,* 102, 1:ML, 35, 1896.
(57) *De música,* 1. 6, c. 16, n. 52:ML, 32, 1190
(58) Véase la conclusión del opúsculo *De reductione artium ad theologiam* (*Obras,* BAC, I, 667).

exercitiis, etc. En relación inmediata con el estado religioso, observa que la perfección evangélica consiste en la fuga supererogatoria del mal por los tres votos, en la práctica supererogatoria del bien por el amor del prójimo, y en la sursumacción de la mente a Dios según la ley de la pureza y paz del espíritu de modo que "per amorem exstaticum in divinos splendores et ardores sacrum mens devota sentiat et patiatur excessum, iuxta illud Apostoli ad Corinthios: *Sive mente axcedimus, Deo* etc., y en el supererogatorio soportar de las cosas adversas. Y halla formulado el programa en las Bienaventuranzas, que él supone en la forma siguiente: "Diciendo (Cristo) en primer lugar: *Bienaventurados los pobres de espíritu,* invita a la perfecta abdicación de las posesiones temporales; añadiendo en segundo lugar: *Bienaventurados los mansos,* induce a la abnegación de la propia voluntad y criterio, quibus quis immitis et protervus efficitur; proclamando en tercer lugar: *Bienaventurados los que lloran,* incita a la fuga perfecta de los deleites carnales. Y después, al decir: *Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia* y *Bienaventurados los misericordiosos,* estimula a soportar con justicia, piedad y condescendencia a los prójimos. Y finalmente, al añadir: *Bienaventurados los limpios de corazón* y *Bienaventurados los pacíficos,* allicit ad sursumactionem limpidam in intellectu et tranquillam sive pacificam in affectu, quibus anima perfecti viri Ierusalem conformis efficitur, quae visio pacis interpretatur" (59). La octava de las Bienaventuranzas la considera el Doctor Seráfico como un resumen de todas las demás y como una vuelta al principio para completar el círculo.

Pero, más que la opinión de San Buenaventura nos

(59) *Apologia pauperum,* c. 3, nn., 5-6 (*Obras,* BAC, VI, 384).

interesa, si cabe, la de la Regla de San Francisco para ver si en este punto coincide, y hasta qué punto, con las concepciones de San Agustín y San Benito. Pues bien, San Francisco, no contento con poner de relieve el "sanctae orationis et devotionis spiritum..., cui debent cetera temporalia deservire" (cap. V), exhorta a sus hijos a desear sobre todas las cosas "habere spiritum Domini et sanctam eius operationem (estado pasivo), orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem", etc. (cap. X). El texto lo juzgo bastante claro, pero no huelga la explicación del Seráfico Doctor como intérprete oficial de la ley fundamental de la Orden. "San Francisco — dice — en el principio de su Regla propone las tres primeras bienaventuranzas ut vovenda tanquam fundamenta... Alia vero tria postmodum ut desideranda commendat tanquam complementa, dicens: Attendant, fratres, quod super omnia desiderare debent, habere spiritum Domini, etc. ubi illa tria tangit. Nam praemittit sursumactionem in Deum, subiungit ultimo condescensionem ad proximum, interponit in medio tolerantiam adversorum". Y concluye: "Igitur in tribus primis vir perfectus crucifigitur mundo, tribus sequentibus conformis efficitur Deo, ut quasi sex alis seraphicis a mundialibus elevetur et in divina feratur" (60).

Creo que no sería difícil multiplicar ejemplos parecidos de Santos fundadores. Recuérdese a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. Pero no aduciremos sino uno más, el de San Ignacio de Loyola, alma tan dinámica, apostólica y realista, el cual escribe a San Francisco de Borja, recomendándole "buscar más inmediatamente al Señor de todo [quarere Deum], es decir, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas..." Y especificando el carácter místico de los dones a que debemos aspirar, añade: "Los cuales en-

(60) *Ib.*, c. 3, n. 10 (*Obras*, BAC, VI, 388).

tiendo ser aquellos que no están en nuestra propia potestad para traerlos cuando queremos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien, así como son (ordenando y mirando a la su Divina Majestad) intención de fe, lágrimas, consolación interna, elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra Santa Madre Iglesia y a los gobernadores y doctores puestos en ella. Cualquiera de estos santísimos dones se deben preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos cuanto son *ordenados para alcanzar los tales dones o parte de ellos*. No quiero decir solamente por la contemplación o delectación de ellos los hayamos de buscar, mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y trabadas... etc." (61).

Según esta manera de hablar, no sólo los ejercicios espirituales interiores de la vida religiosa, sino aun las prácticas ascéticas de la disciplina o de la mortificación corporal "son ordenadas para alcanzar los tales dones", pues a las disciplinas de sangre se refiere directamente el Santo Patriarca al hablar de "actos corpóreos".

Son fórmulas interesantes sin duda alguna.

Sin embargo, pueden aducirse también textos que favorecen una manera de pensar distinta. Desde luego, los motivos determinantes subjetivos que movieron a muchos anacoretas al desierto y a muchísimos Religiosos o Religiosas a los claustros de vida contemplativa o a la actividad apostólica, son variadísimos. ¿No habrá producido más de una vocación aquella sentencia del Evangelio?: ¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si al fin pierde su alma?

(61) *Monumenta ignatiana,* serie I, vol. 2, pp. 234-37. Cf. "Manresa", 24 (1952), 41.

Como conclusión, no me atrevería a afirmar que estos ejercicios propios y característicos de la vida religiosa tengan por fin *exclusivamente* y *necesariamente* la contemplación mística propiamente dicha; pero ¿no podrá decirse que se ordenan de modo eminente a la perfección de la vida contemplativa conforme a tan autorizados testimonios de la literatura y práctica monásticas?

Al menos, opino que nada perderíamos con llegar, conforme a la voluntad de Dios, un poco más cerca de esa Tierra Prometida.

PERFECCION DEL CLERO DIOCESANO

Rvdo. D. Joaquín Goicoecheaundia
Director Espiritual del Seminario de Vitoria

Introducción

Sacerdotium utique magnum est donum Divini Redemptoris (Menti nostrae)

El sacerdocio es creación de Dios, don de Dios destinado a los hombres y en favor de los hombres "pro hominibus". Su institución obedeció en el Corazón de Jesucristo a su magnanimidad espléndida de dar a los hombres lo mejor, porque los amó hasta morir.

Miró con amor las necesidades profundas del hombre y se compadeció: *misereor,* de la limitación de su inteligencia propensa al error, de su orgullo que lo lleva hasta el desprecio de Dios, de su proclividad a los goces de la carne que lo empareja con las bestias, de su apego a la tierra que la quiere como al paraíso de sus delicias, de sus contrariedades en la vida familiar y social, de su egoísmo que lo enfrenta y lo pone en guerra con sus hermanos hasta matarles como Caín a Abel..., se compadeció y se decidió a estar presente en las tremendas tragedias del hombre *por medio de su sacerdote,* que había de ser luz que disipa el error, bálsamo de amor para el corazón lacerado, ángel de pureza para iluminar el lodo de las conciencias, ejemplo de despren-

dimiento de los afanes de tierra, estampa de obediencia y de humilde sumisión a la ley de Dios y de sus representantes, lucero de la mañana que invita a mirar al cielo patria de los hijos de Dios.

Todo esto y mucho más fué Cristo Sacerdote para los hombres. Todo eso y mucoo más quiere ser para todos los hombres de todos los tiempos y de todas las latitudes *por medio de su sacerdote:* "alter Christus", a quien concibió en el horno de su corazón y lo lanzó al mundo como la encarnación de su ser propio, como el ser en el que vertió la máxima semejanza suya, configurado totalmente con El.

¿No es verdad que cuando hablamos del sacerdocio en abstracto, decimos tales sublimidades de él — y nos quedamos siempre cortos — que institución tan divina y tan encumbrada no pudo obedecer en Jesucristo sino a su mejor deseo de dar lo mejor a sus hermanos los hombres? ¿Y qué es lo mejor? Su carne y su sangre en la Eucaristía y después su sacerdote, después o antes, porque sin su sacerdote no quiso dar la Eucaristía.

Ciertamente, el sacerdocio es el gran don de Jesucristo Redentor (Pío XII). La afirmación es muy antigua en la Iglesia de Dios: "Sacerdotium est apex bonorum omnium quae sunt in hominibus" (S. Ignacio de Antioquía).

Pero el sacerdocio en sí no existe. Existe en Jesucristo, Sumo, Eterno y Unico Sacerdote en la plenitud de todos los esplendores. Existe también por participación en los hombres que El quiso escoger, siendo preciso confesar que el don del sacerdocio de Jesucristo se aposenta en los hombres con muy distinta suerte. Del sacerdocio del Santo Cura de Ars hablamos elogiosamente, lo mismo del de San Juan Bosco. Es que el sacerdocio ha adquirido en ellos su máxima expresión. Ojalá no pudiéramos hablar de otros casos, en los que el sacerdocio, de suyo muy grande, quedó redu-

cido a su mínima expresión. Entonces, con sacerdotes que no responden al tipo ideal trazado por el Maestro, una doble decepción se produce, en el cielo y en la tierra.

Es preciso, pues, dar a nuestro sacerdocio las máximas dimensiones que su Fundador le asignó, so pena de caminar en la vida con un sacerdocio mutilado y caricaturesco que no tiene razón de ser.

¿Cuáles son esas dimensiones?

El sacerdocio, exigencia de santidad

El Padre Santo anota con claridad la exigencia de santidad que el sacerdocio entraña por su naturaleza. Subraya con trazo vigoroso esa exigencia en la hora presente. Allá van dos textos:

"No será de ningún modo posible que el ministerio sacerdotal consiga plenamente su fin, de modo que responda adecuadamente a las necesidades de nuestro tiempo, si los sacerdotes no brillan entre el pueblo por su santidad insigne" (1).

"Y todavía hay que recordar que, si las necesidades, hoy tan crecidas de la sociedad cristiana, exigen con mayor urgencia la perfección interna del sacerdote, éstos están ya obligados, por la misma naturaleza íntima del altísimo ministerio que Dios les ha confiado, a ocuparse incansablemente siempre y en todas partes en la propia santificación" (2).

El Papa habla de las necesidades de los tiempos presentes. Sí, las necesidades de los hombres son hoy de tal naturaleza y de tal magnitud que reclaman la exis-

(1) S. S. Pío XII, *Exhortación al Clero Católico "Menti Nostrae"*, p. 4 (Nuestras citas corresponden al texto del folleto publicado por "Ecclesia").

(2) "*Menti Nostrae*", 5.

tencia de sacerdotes muy santos. Los buenos lamentan en silencio las debilidades del sacerdote, pero reclaman imperiosamente sacerdotes de talla en los dos aspectos de virtud y de cultura. Los mejores de nuestros fieles, los que respiran espíritu sacerdotal y apostólico, los que se aprestan a la lucha por el bien, quieren ser acaudillados por sacerdotes que viven íntegramente el Evangelio. No se conforman con el sacerdote que celebra, administra los sacramentos y dirige el culto de la Iglesia. Quieren verle contagiado de lo divino, con visión certera de los problemas de los hombres, formador de conciencias cristianas y apostólicas y dispuesto con la ayuda de los buenos seglares a organizar y empujar fuertemente a la máquina del apostolado moderno.

Los malos ridiculizan al sacerdote y lo desprestigian cuanto pueden, aireando sus faltas reales o supuestas. A veces por justificar sus propias debilidades, otras veces por no encontrar en ellos *el salvavidas que necesitan.* Esto es importante. Hay muchos en nuestro pueblo que desde el abismo de sus miserias claman por el sacerdote comprensivo y espiritual. Se debaten en la vorágine de un materialismo crudo, impotentes por sí solos de alcanzar los valores espirituales que los conocen y los aprecian. Un sacerdote con el doble perfil, humano y divino, de comprensión y de elevación, muy acentuado, resulta para muchos un salvavidas ideal.

En todo caso, el pueblo tiene instinto suficiente para distinguir entre el sacerdote alejado del ejemplo de Cristo, a quien rechaza y repudia, y el sacerdote de cuerpo entero que ellos se imaginan certeramente responder al ideal perfecto de sacerdote.

Tengamos fe en la virtualidad inexhausta del sacerdocio, pero solamente del sacerdocio vivido evangélicamente.

El radicalismo de la sociedad actual rechaza al sacerdote mediocre, de medias tintas, que por la fuerza de

los mismos hechos tiende a desaparecer. En cambio, el testimonio viviente de los sacerdotes, cada vez más en número, que brillan por su pureza, su desprendimiento total de los bienes de la tierra, su bondad y largueza con los pobres y desvalidos, su abnegación y sacrificio en todo el tono de su vida, se gana el silencio respetuoso de los rebeldes, cuando no su sincera y total entrega.

En suma, un sano existencialismo nos obliga a perfeccionarnos desde el triple ángulo de vista de nuestra propia existencia, de la existencia de los buenos que quieren subsistir y luchar y de la existencia de los malos en su retorno al seno de la Iglesia.

Hoy que en España se multiplican con la gracia de Dios las vocaciones sacerdotales y religiosas me acosa la pesadilla de que no se llegará a la perfección exigida por las circunstancias. ¿Qué vale entonces el número sin la calidad? El testimonio del número no salva sino irrita, tan sólo el testimonio de la calidad, es decir, del oro fino del sacerdocio santo, vivido a lo Cristo, es presagio de tiempos mejores.

Parte Primera

PERFECCION FUNDAMENTAL DEL CLERO DIOCESANO

"Nosotros no vivimos lo bastante de nuestro sacerdocio" (3).

El gran Cardenal, a quien se debe principalmente el resurgir actual del sacerdocio diocesano, se lamentaba de que, estando investidos de la más alta dignidad del

(3) Card. Mercier, *La vida interior.*

sacerdocio, no hiciéramos de él el objeto preferente y obligado de nuestros estudios y de nuestras meditaciones.

Así como no concebimos a un cristiano sólidamente fervoroso, si no ha profundizado en su naturaleza y dignidad de cristiano, tampoco concebimos a un sacerdote de altura que no reavive constantemente su conciencia sacerdotal a la luz de la fe, que nos presenta el sacerdocio como el máximo y supremo don de Dios. Con el afán con que el avaro destapa las arcas de sus tesoros y los mira y remira, los cuenta y repasa con fruición, deben el cristiano y el sacerdote descender en espíritu de fe al santuario íntimo de su conciencia para conocer y reconocer con exultante alegría los divinos tesoros de que son portadores gloriosos.

Si al cristiano dirigimos el monitum de San León: "Agnosce, o christiane dignitatem tuam...", al sacerdote le cuadra la admonición de San Pablo: "Admoneo te ut resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum" (4).

Esto es fundamental, hasta tanto que no creemos en la grandeza de ningún sacerdote que no se haya formado una idea obsesionante de su sacerdocio. En los hechos de la Iglesia, tanto antigua como moderna, enumeramos a muchos simples cristianos que han preferido renunciar a su vida antes que a su don de cristianos. La lista de sacerdotes y Obispos mártires es también innumerable por la misma razón, por haber amado más que la vida el don de su sacerdocio. ¿Qué no se puede esperar de tales cristianos y sacerdotes en el orden de la santidad que nos ocupa? Estos serán santos y no otros, con el martirio o sin el martirio.

Cuando se plantea la cuestión de la perfección sacerdotal, hay una cuestión previa que solventar: ¿Está el

(4) II Tim. 1, 6.

sacerdote enamorado de su sacerdocio? En frase más moderna, ¿le anima, le domina y le impulsa poderosamente la "mística del sacerdocio"? Es decir, ¿posee una idea clara, fulgurante, que no sólo convence al entendimiento, sino que además arrastra a la voluntad y hasta a la sensibilidad con todos sus resortes de entusiasmo y de optimismo? Ah, entonces... todo él está consagrado al ideal sacerdotal. Posee una idea grande del sacerdocio, cree en la grandeza del don sacerdotal, pero esa idea, que pudiera permanecer fría e inerte en las regiones de la razón, se convierte en amor de la voluntad, en fuerza; pero aún va más allá, la fuerza de la voluntad pudiera quedar neutralizada por las exigencias de la parte pasional del hombre, pero la "mística" tiene poder de avasallarlo todo aun a costa de las más duras renuncias.

He ahí al sacerdote totalmente entregado a su ideal sacerdotal. Su postura es auténticamente de santidad.

Si la mística del comunismo tiene la fuerza de enloquecer a muchos y de lanzarlos a empresas sumamente arriesgadas, de vida o de muerte, la mística del cristianismo y del sacerdocio tendrá — pensar lo contrario sería injurioso a Dios — la fuerza *sobrenatural* de arrancar heroísmos de virtud y de santidad.

Esto requiere en nuestros Seminarios una pedagogía basada en los sólidos fundamentos de la teología sacerdotal. Lamentaríamos de veras que hoy existiese un solo Seminario en España donde el gran ideal sacerdotal no fuera aún propuesto en toda su belleza teológica (5). La pobreza de ideal sacerdotal que se nota en no pocos sacerdotes hay que achacarla a defectos sustanciales de formación. Habíamos roto el hilo de una

(5) J. Goicoecheaundia, *Seminario y Postseminario*, 2.ª ed., páginas 72-74.

tradición gloriosa a la que hoy volvemos con gran ilusión.

El B. Maestro Avila, patrono celestial del clero secular español, es guía muy seguro en este punto. Lo primero que pedía a los sacerdotes, lo que siempre pedía es la reflexión constante sobre su sacerdocio que es el de Jesucristo. No hay carta a sacerdotes ni plática en la que no emplee este procedimiento de avivar y despertar la conciencia sacerdotal. Nos gustaría citar pasajes sabrosísimos de sus cartas, pero es preciso renunciar a ello. Solamente citaré las palabras con que comienza su primera plática a los sacerdotes de Córdoba: "No sé otra cosa más eficaz con que a vuestras mercedes persuada lo que les conviene hacer, que con traerles a la memoria el alteza del beneficio que Dios nos ha hecho en llamarnos para el alteza del oficio sacerdotal; pues habiendo tantos a quienes lo pudiera encomendar, *elegit nos ab omni vivente, ut dicit Ecclesiasticum.* Oh divina Bondad, que tanto se ha manifestado en levantar hombres a tal alteza, que ponga en las manos de ellos su poder, su honra, su riqueza y su misma Persona..." (6).

He aquí su procedimiento, su método, método que, después de él, han seguido todos los reformadores del Clero. Es que para determinar los grandes movimientos sacerdotales no hay medio más eficaz que el proponer en toda su belleza teológica el ideal sacerdotal (7). Y a fe que Juan de Avila es Maestro en la teología sacerdotal. Los que estáis acostumbrados a leerle, habréis observado lo que digo. Y, si después la llamada

(6) Beato Avila, *Obras completas,* t. I (Apostolado de la Prensa), p. 377.

(7) J. Goicoecheaundia, *Arquitecto y Sacerdote,* p. 336. P. Santiago Millet, *S. J., Jesús viviendo en el corazón del sacerdote* (3.ª edición). Advertencia del Autor.

Escuela francesa con el Cardenal Berulle al frente expone a maravilla la doctrina sacerdotal, es reconociendo su dependencia del B. Avila y de Antonio Molina, cartujo de Miraflores. El eminente Cardenal dijo en cierta ocasión que, si viviera el Maestro Avila en sus días, iría a España a postrarse a sus pies y encomendarle toda su obra reformadora (8).

Deduzcamos de aquí la necesidad que todos tenemos de recurrir constantemente y manejar con gozo los muchos libros antiguos y modernos que exponen la teología sacerdotal. No nos contentemos con su estudio, es necesario también que nuestra piedad discurra por los cauces de la doctrina sacerdotal, fuente inexhausta de piedad, para que su luz nos ilumine con claridades insospechadas y su fuego nos encienda el corazón hasta convertirlo en horno ardiente de caridad.

Lamentamos, por fin, que a estas alturas, teniendo a su vista toda una colección de libros de carácter sacerdotal, muchos sacerdotes manejen otros libros incapaces de crear en sus almas un alto idealismo sacerdotal.

A nosotros, los sacerdotes, para quienes las amargas desilusiones y las crueles decepciones son el pan nuestro de cada día, nos es tan necesario el idealismo optimista que arranca de la fe en nuestro sacerdocio, como el aire para poder respirar. Con todo, el puro idealismo puede ser un fracaso. Por eso, allá va para los formadores del Clero como para sus Directores espirituales:

Una advertencia importante.

Quisiera señalar un escollo que en mi experiencia he advertido dentro de la orientación ya expresada.

(8) P. Pourrat, *El Sacerdocio,* p. 15-20 (Publicaciones Surge). P. Antonio Molina, *Instrucción de sacerdotes.*

Exponer las grandezas sacerdotales es obligado. Tienen perfecto derecho los llamados al sacerdocio a conocer su ideal, para que también adviertan y sientan las exigencias supremas de santidad que dicho ideal implica en su misma naturaleza.

El sacerdocio nos configura físicamente con Cristo Sacerdote, nos confiere los poderes de Cristo por el carácter, nos confiere asimismo la gracia sacramental para cumplir debidamente nuestra misión, pero no transforma las disposiciones de nuestra voluntad, no nos arranca nuestras malas afecciones, no subyuga nuestro poder pasional, no quiebra nuestras rebeldías, ni apaga nuestra sensualidad, ni retira nuestras ambiciones terrenas, si las hubiera.

El sacerdocio de Cristo, incrustado en nuestra alma por el carácter, nos hace semejantes a Cristo Sacerdote con el brillo y esplendor de su cualidad sacerdotal dándonos "todo poder en el cielo y en la tierra". Nuestra pequeñez se resiste a abrazar el sacerdocio por su misma grandeza, pero la gracia sacramental de la ordenación que es aumento de nuestra gracia santificante, y es además título de derecho para todos los auxilios que hemos de necesitar en nuestras difíciles funciones sacerdotales, nos llena de confianza y nos empuja a dar el paso definitivo (9).

Pero queda una interrogante: ¿Seremos fieles a esa gracia de Dios? ¿Tenemos en nuestro interior una docilidad habitual y permanente que creemos haberla adquirido en esa lucha constante entre nuestra naturaleza y la gracia de Dios?

La gracia sacramental es la gran solución, el arma formidable que nos puede resolver los problemas más

(9) "Dei perfecta sunt opera. Et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea, per quae executio illius potentiae possit congrue fieri" *Suppl. Summa,* 9, 35, a. 1.

difíciles de nuestra santificación y de nuestra influencia santificadora en las almas. Pero requiere en la época de nuestra formación un entrenamiento constante en doblegar la fuerza de la naturaleza a las exigencias de la gracia, supone un hábito adquirido de cerrar puertas a las tres concupiscencias para abrírselas a la gracia de Dios que implanta en nosotros las virtudes contrarias.

En resumen, no basta predicar la grandeza de nuestro sacerdocio, ni deducir la incontestable exigencia de santidad. Es necesario desentrañar el contenido verdadero de la santidad de Cristo. De lo contrario, se hablará muchas veces de "santidad", entre seminaristas y sacerdotes jóvenes, se entornarán los ojos para una efusión de sentimientos virtuosos, se atribuirá la santidad, siempre difícil, a personas que concuerden con los propios gustos, manejando excesivamente la frase: "qué santo es"..., pero pueden reinar entre ellos el sentimentalismo en la piedad, las objeciones a la obediencia, las quejas acerca de los sacerdotes que les rodean, un culto excesivo a la propia persona bajo capa del buen gusto moderno, el horror a la penitencia corporal que se la considera anticuada, afanes de exhibición con largas explicaciones acerca del apostolado moderno y de la necesidad de más contacto con las almas.

Por eso, no es lícito abandonar la enseñanza y la práctica de la ascética tradicional cristiana, señalando los nuevos motivos que el sacerdocio impone para una ascética aún más estricta. El Maestro Avila, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales, con sus grandes comentaristas, deben adquirir carta de ciudadanía en nuestros Seminarios y en las bibliotecas sacerdotales.

Contenido de nuestra santidad sacerdotal.

Jesucristo ha sido consagrado Sacerdote por la inefable unión hipostática. El carácter que consagra y santifica a la humanidad de Cristo, no es un accidente a guisa de los caracteres sacramentales, es la misma Persona del Verbo "splendor gloriae et figura substantiae ejus", carácter sustancial con la consiguiente santidad sustancial: In Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. (Col. 2,9.)

Esa santidad sustancial por la gracia de la unión lleva consigo la impecabilidad absoluta por naturaleza.

Es delicioso contemplar a la humanidad de Cristo en ese estado permanente e indisoluble que fluye de la Encarnación. Privada de la personalidad humana, entregada en abrazo substancial al Verbo Santo, su rectitud moral es absoluta por ley de naturaleza. La santidad ontológica coincide en Cristo sacerdote con la santidad moral más perfecta.

Jesús es el Ungido por excelencia, el *Cristo,* por el contacto misterioso, íntimo, sustancial y único de su humanidad con la Persona del Verbo. *Sustancialmente hombre, sustancialmente sacerdote, sustancialmente santo.* Nosotros somos sustancialmente hombres, pero no sustancialmente sacerdotes ni santos.

Fuimos llamados por Dios de entre sus numerosos hijos y consagrados en día feliz sacerdotes del Altísimo por el carácter sacramental que *a*) nos distingue de todos los demás hijos de Dios, *b*) nos asemeja a Cristo Cabeza y Padre de la humanidad regenerada, y *c*) nos da poderes en el Cuerpo físico y místico de Cristo para colaborar con El en sus funciones de paternidad, como "órganos de transmisión e incremento de la vida sobrenatural", en frase de Pío XII.

Si la santidad expresa apartamiento de lo terreno y acercamiento a Dios, el carácter impreso en nuestra

alma significa ambas cosas en el máximo grado posible al hombre. En el máximo grado, porque el carácter del bautismo y de la confirmación expresan lo mismo pero en menor grado. El sacerdote será por su carácter un hombre apartado "segregatus" de las aspiraciones terrenas aunque legítimas para el cristiano con el fin de dedicarse exclusivamente a la gloria e intereses de Dios.

Hay, pues, en nosotros una consagración a Dios, una santidad ontológica, pero que de suyo no transforma nuestras disposiciones morales. Puede ser recibida aun por un hombre malvado, enemigo de los intereses de Dios.

De ahí la necesidad de una preparación larga a través del Seminario que nos meta en agujas hacia la santidad.

Pero no bastaría dicha preparación para ejercer los altísimos poderes sacerdotales, si el carácter, que nos los da, no exigiera al propio tiempo una gracia especial, excepcional, que recibe el nombre de gracia sacramental (10).

Es nuestro caso. La gracia sacramental de la Ordenación es una gracia excepcional que el sacramento da *ex opere operato* al que se acerca con las debidas disposiciones.

Puede y debe el sacerdote vivir cara a su sacerdocio íntimo y resucitarlo como dice S. Pablo, esperándolo todo de la gracia sacramental que nunca fallará en nuestra vida, si le somos fieles.

(10) "Ad idoneam executionem Ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens; ut sicut qui ordinem sucipiunt super plebem constituuntum gradu Ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo praexigitur (ordinationi) gratia quae sufficit ad hoc, quod digne connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione Ordinis *amplius gratiae munus,* per quod ad majora reddantur *idonei* Ibid. ad 3.

Por lo tanto, encontramos en el carácter que nos configura físicamente con Jesucristo Sacerdote *un estímulo poderoso, un motivo decisivo, el más grande que puede darse para ser santos.* Incorporados a Cristo por el bautismo, como miembros partícipes de su vida, nos incorporamos por el Orden a Cristo *en cuanto Cabeza y Principio de la vida sobrenatural hasta identificarnos con El en las acciones específicamente sacerdotales,* concurriendo ambos a una misma acción, unidos como intrumento y agente principal para dar la vida divina a los hombres. ¿Cómo no ha de ser esta identificación el motivo insuperable que nos espolee sin cesar a la santidad más encumbrada? Ser como El, ser El en cierta manera y no comportarnos a su semejanza en la vida es dar cabida a una contradicción manifiesta, contradicción que la advierten hoy muchos en nuestro derredor.

Recurramos con confianza a la gracia sacramental para que con ella podamos vencer los obstáculos de la santidad.

Cristo, Sacerdote Santo "Tu solus Sanctus", es el gran modelo de nuestra vida sacerdotal. La santidad de Cristo se despliega en magnífico cortejo de virtudes las más sublimes, marcadas por su misma vocación sacerdotal.

Cristo Sacerdote apareció obsesionado por la gloria del Padre. Numerosas páginas del Evangelio dan testimonio de ello. Es que el fin primario de la Encarnación es la gloria de Dios. Es el "Religioso" de Dios, como dice la Escuela Francesa. Aparece asimismo obsesionado por la salvación de los Hombres, apartados de Dios y abocados a su eterna condenación.

¿No decimos que la perfección de la vida cristiana consiste en el amor de Dios y del prójimo?

Dios y los hombres absorben al gran Mediador, Dios por sí mismo, los hombres por Dios. Pues nosotros hemos de aprender esa ley de perfección, contemplando a

Cristo, Sacerdote en sus ansias incontenibles de Mediador y Redentor que ora mira a Dios para volverlo propicio hacia nosotros, ora mira a los hombres para moverlos a penitencia y al amor de Dios.

Tan grande es su obsesión por Dios y los hombres que no dudó en "manibus tradi nocentium et crucis subire tormentum".

He aquí la gran cualidad de Víctima, inseparable en Cristo de su cualidad de Sacerdote.

Jesucristo sacerdote y víctima

Hermoso lema cuya luminosidad como principio y como exigencia ascética es capaz de determinar un movimiento sacerdotal de alta inspiración sobrenatural y de radicales consecuencias en orden a la perfección.

Si la perfección es la caridad y la caridad en el orden actual de la redención no es posible sin el sacrificio, la idea de Víctima abre al sacerdote todo un programa complejo de inmolación y de renuncia, a imitación de Jesucristo Víctima, que lo es en su vida mortal, en la Cruz y también en la Eucaristía.

"El sacerdote debe intentar reproducir en su alma todo lo que ocurre sobre el altar. Como Jesucristo se inmola a sí mismo, su ministro debe inmolarse con El; como Jesús expía los pecados de los hombres, así El, siguiendo el arduo camino de la ascética cristiana, debe trabajar por la propia y por la ajena purificación" (11).

El Papa, comentando la frase de S. Pablo: "Revestíos de Nuestro Señor Jesucristo", dice:

"Este precepto, si vale para todos los cristianos, vale de modo especial para los sacerdotes. Pero revestirse de

(11) *Menti Nostrae,* p. 13.

Cristo no es sólo inspirar los propios pensamientos en su doctrina, sino entrar en una vida nueva que, para resplandecer con los fulgores del Tabor, debe también conformarse a los sufrimientos del Calvario. Esto comporta un trabajo largo y arduo, que transforme el alma hasta *el estado de víctima,* para que participe íntimamente en el sacrificio de Cristo.

Este orden y asiduo trabajo no se lleva a cabo *con vanas debilidades ni termina en deseos y promesas,* sino que debe ser un ejercicio incansable y continuo que lleve a la renovación del espíritu; debe ser un ejercicio de piedad que lo refiera todo a la gloria de Dios; debe ser ejercicio de penitencia que frene y gobierne los movimientos del alma; debe ser acto de caridad que inflame el alma de amor hacia Dios y hacia el prójimo y estimule a las obras de misericordia; debe ser, finalmente, voluntad activa de lucha y de fatiga por hacer todo lo que sea bien" (12).

En resumen, las palabras del Pontifical: *Agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis, quatenus mortis dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis procuretis.*

Nada de extraño, pues, que el Pontífice, al exponer el contenido de la santidad sacerdotal que consiste en el amor a Dios y al prójimo, haya insistido en la humildad, fundamento de la vida espiritual, en la obediencia que es expresión práctica de la humildad, en la castidad y en la pobreza.

La obediencia, la castidad y la pobreza tienen un valor de santificación personal, pues apartan de nosotros los obstáculos principales como son el amor a los riquezas y bienes terrenos, el amor a los placeres de la carne

(12) *Menti Nostrae,* pp. 12-13.

y el amor a nuestra propia voluntad y a nuestro propio juicio, facilitando la unión con Dios por las virtudes teologales, principalmente por la caridad (13).

Lo que dijo Santo Tomás de la castidad es aplicable a las otras virtudes morales. "Ratio castitatis est in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo" (14).

Pero además del valor de santificación personal que entrañan, poseen un valor social que no puede descuidar quien está constituído "pro hominibus" y expuesto continuamente a la mirada escudriñadora de los hombres. El testimonio viviente de los sacerdotes fué siempre necesario para la sociedad zarandeada, en todos los tiempos por el ímpetu de las tres concupiscencias. Pero quizá en ningún otro tiempo fué más necesario que en el nuestro el testimonio de la obediencia leal y sincera: "En una época como la nuestra en que el principio de autoridad es gravemente discutido, es absolutamente necesario que el sacerdote, firme en los principios de la fe, considere y acepte la autoridad no sólo como baluarte del orden social y religioso..."

Alaba el Papa el gran testimonio de obediencia que en los países perseguidos han dado multitud de ministros de Dios, afrontando "no sólo contumelias, sino persecuciones y cárceles y muertes" (15).

El testimonio de la castidad más perfecta se impone asimismo en estos tiempos en los que las grandes aglomeraciones de los trabajadores han dado ocasión a denigrar al Clero, negando en público su castidad, sin duda para justificar su derrota en toda línea. "La Igle-

(13) No insistimos en este punto de vista, porque ha sido brillantemente expuesto por varios de los conferenciantes de esta Semana de Espiritualidad.

(14) Stus. Thomas, *Summa Theologica,* q. 151, art. 3.

(15) *Menti Nostrae,* p. 8, 9.

sia ha establecido la ley del celibato para que fuese siempre más manifiesto a todos que el sacerdote es *ministro de Dios y padre de las almas*" (16).

Y como quiera que la vida aislada de los sacerdotes pudiera aún crear suspicacias en este punto, al recomendar el Papa la vida común entre los sacerdotes, señala entre otras ventajas ésta de "ser testimonio del cuidado escrupuloso con que ellos salvaguardan la castidad sacerdotal" (17).

Por fin, el testimonio de la pobreza no sólo afectiva sino también real y efectiva parecen imponer con más fuerza las circunstancias actuales en las que el sacerdote celoso, ante el espectáculo por una parte de tantas familias pobres, amén de dar lo poco que posee reducirá al mínimum el gasto personal, y ante el otro espectáculo más escalofriante de tantos ricos y aspirantes a ricos que se postran ante el ídolo del dinero y de las comodidades de la vida, se sentirá dichoso de su vida clavada en lo alto y desprendida de lo terreno, para ser así testimonio de Cristo pobre.

Conclusión

Nuestra espiritualidad arranca de nuestro sacerdocio que es el de Jesucristo. El sacerdocio por su naturaleza impone la caridad más perfecta, la del Buen Pastor que da la vida por las ovejas. Sacerdote y Víctima.

Cuando Jesucristo encontró en Pedro y en los demás Apóstoles esa caridad perfecta, la suya de Buen Pastor, declinó en ellos su deber pastoral: *Pasce agnos meos, pasce oves meas* (18).

(16) *Menti Nostrae*, p. 9.
(17) *Menti Nostrae*, p. 38.
(18) *Jo.*, 21, 15-17.

El pueblo redimido por Cristo tenía ya auténticos pastores. Podía El desaparecer, contento de haber informado a sus enviados con su propio espíritu de caridad.

La caridad pastoral tiene desde entonces poderosas exigencias. Su ejercicio no puede escaparse a la más severa disciplina en una sociedad, como la Iglesia jerárquicamente constituída por su Fundador. Debemos, pues, la más estricta obediencia y reverencia a nuestros Obispos, sucesores de los Apóstoles, como lo prometimos el día de nuestra ordenación.

De lo contrario la caridad pastoral sale malbaratada y la oración de Cristo Sacerdote pidiendo: "Ut omnes unum sint", ineficaz.

Debemos a la esposa de Cristo "non habentem maculam neque rugam" la más bella castidad, porque una casi moral exigencia que brota del Evangelio y de la predicación de los Apóstoles, movió a la Iglesia latina a imponer la ley del celibato eclesiástico y de la castidad perfecta, "respondiendo mejor en esta forma a los deseos del Corazón de Jesús respecto a los sacerdotes" (Pío XI) "Para que fuera más manifiesto a todos que el sacerdote es ministro de Dios y padre de las almas" (Pío XII).

Debemos a Jesucristo pobre y a su Iglesia que ante todo predica el reino de los cielos, el más absoluto desprendimiento de los bienes terrenos, para que nuestra predicación no esté en pugna con nuestra conducta de vida cómoda y aburguesada.

Y aunque la Iglesia no nos imponga una ley de pobreza real y efectiva, el ejemplo de Jesucristo y de sus Apóstoles contienen también una moral conveniencia y una invitación cariñosa a la pobreza real. Así lo ve la Iglesia por boca de Pío XI: "Es necesario un luminoso ejemplo de vida humilde, desinteresada, pobre, copia fiel del Divino Maestro... Un sacerdote verdadera y evan-

gélicamente pobre y desinteresado hace milagros de bien en el pueblo..." (19).

Todo esto debemos a Cristo y a su Iglesia en la que reside y gobierna el Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, que nos empuja al amor de los hombres "usque in finem". Cuando hayamos ofrendado por amor la obediencia, la castidad y la pobreza, aún nos resta ofrendar la vida, suprema expresión del amor, cantada en la octava y la más perfecta de las Bienaventuranzas: Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum (20).

Parte Segunda

PERFECCION ESPECIFICA DEL CLERO DIOCESANO

Introducción

Hace ya bastantes años que el Espíritu Santo sopla intensamente en los Seminarios y en las filas del Clero diocesano. Necesitaba el sacerdote diocesano, *como sacerdote,* comprender mejor la doctrina sublime del sacerdocio, sin que para ello tuviese que inventar nada sino recurrir a las fuentes tradicionales; necesitaba, *como diocesano,* comprender con más claridad la naturaleza de su vocación particular en la Iglesia de Dios y en consecuencia los medios especiales y característicos que dentro de las condiciones del estado sacerdotal diocesano

(19) Pío XI, *Divini Redemptoris,* núm. 63.
(20) Mt., 5, 10.

pueden llevarle con seguridad a la meta indeclinable de la santidad.

Gracias a Dios, el movimiento ascensional hacia la santidad se ha producido en el Clero diocesano como un hecho de carácter universal y colectivo. Pocas veces se ha visto en él un ansia y un deseo sincero y firme de perfección, como en nuestros días. Dicho movimiento es sano y santo, sin que nada signifiquen en contra algunas polémicas habidas en torno a la espiritualidad del Clero diocesano, ni los errores que hayan podido deslizarse.

El Clero diocesano tiene hoy más conciencia de su valor y de su poder, presupuesto necesario para vencer cierto complejo de inferioridad que motivaba su escaso rendimiento.

1.º El Clero diocesano ha reflexionado seriamente sobre las condiciones de su vida en medio del mundo y se ha sentido feliz de su aproximación ministerial y espiritual al pueblo al que trata de levantar, comprobando la necesidad innegable de su presencia en medio de los hombres, a quienes asiste con la caridad de Cristo en todos los momentos de su vida, salvándoles de muchos peligros, apartándoles del pecado cuando es posible, perdonándoles largamente sus pecados, aconsejándoles y estimulándoles en orden a la virtud y santidad de vida, dándoles una formación auténticamente cristiana y preparando a los más capaces como militantes en las obras del apostolado seglar.

2.º El Clero diocesano se da perfecta cuenta de las características propias de su vida pastoral, distintas de las del sacerdote religioso: la complejidad de sus múltiples y variadas actividades que impiden muchas veces la regularidad en sus ejercicios de piedad y en el cultivo intelectual de su propio espíritu; la paternidad espiritual que le obliga en todo momento a interesarse de los problemas espirituales y materiales de sus hijos; la organi-

zación precisa y atrayente del culto litúrgico parroquial; la acción misionera de la parroquia para influir en los sectores apartados de la Iglesia (intelectuales, masas obreras...); los niños con sus peligros de corrupción prematura, los jóvenes con sus mil locuras, los matrimonios desavenidos, los pobres con sus terribles lacras espirituales y materiales, los enfermos, los moribundos; las Obras Diocesanas: el Seminario, las Misiones, la Acción Católica... Añádanse los muchos peligros que un contacto habitual y diario con personas de toda clase y la inmersión en un ambiente paganizado pueden crear a la virtud personal del sacerdote.

Por todo lo cual se ve el Clero diocesano en la necesidad de organizar y de adaptar los medios generales de santificación a las condiciones de su vida. Nota esta falta y siente frecuentemente el desconcierto al querer y no poder realizar los planes de vida espiritual que muchas veces se le han propuesto como los mejores, siendo así que más bien se adaptan a la vida del religioso que a la del sacerdote diocesano.

3.° El Clero diocesano va sintiendo también vivamente los males de su independencia exagerada que le coloca frecuentemente en la soledad espiritual más deprimente. Por eso, hoy como nunca percibe la necesidad urgente de un lazo de unión y de unidad dentro de la gran familia diocesana.

4.° El Clero diocesano comienza a mirar hoy como nunca al Padre de la Diócesis con filial afecto, esperando de su solicitud paternal la solución progresiva de sus muchos problemas.

5.° Ni tengo tiempo ni competencia para discutir, supuestos estos preámbulos, la cuestión de una espiritualidad específicamente diocesana, en el sentido de "escuela de espiritualidad". Quien lea despacio "Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano" de Gustavo Thils,

profesor de Lovaina, encontrará puntos de vista acertados (21),

6.º Quiero ser más modesto. Apelando a mi modesta experiencia, si vale algo, he de anotar las dificultades principales con que tropieza hoy el Clero en sus propósitos de santidad, apuntando al propio tiempo las perspectivas de solución que den brillo y eficacia a su acción sacerdotal.

Soy pesimista cuando se habla de propósitos de santidad en la colectividad del Clero diocesano. No hay tales propósitos sinceros en la colectividad. Con todo, he de confesar gozoso que sectores cada vez más amplios aparecen animados del verdadero deseo de perfección. Las dificultades que encuentran son las tradicionales, muchas y graves, sin que por ello deban desalentarse en un movimiento del Clero diocesano que aún es reciente y que cuenta ya en su haber no pocos timbres de gloria. Si a la tentación del desaliento y del pesimismo se añadiera la de una posible desorientación en la manera de resolver los problemas del Clero diocesano *de espaldas a su diocesaneidad,* entonces se pretendería la desaparición del Clero diocesano. Absurda pretensión.

Perspectivas y dificultades del Clero diocesano en orden a la perfección

I) *En el orden espiritual.*

"Es frecuente comprobar que las energías espirituales atesoradas en el Seminario a lo largo de 12 años de carrera, merced a la caridad y solicitud ejercidas por Directores y Superiores, se debilitan y pierden mucho de su eficacia en el ejercicio del apostolado sacerdotal. No

(21) GUSTAVO THILS, *Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano.* (Edit. Difusión. Buenos Aires.)

responde el fruto a las halagüeñas esperanzas que se abrigaron en cuanto al porvenir de aquellos jóvenes el día de su unción sacerdotal" (22).

Las causas de este fenómeno pueden ser complejas. A veces, al menos en parte, hay que buscarlas en el Seminario. Los que se ordenaron sin haber alcanzado *los hábitos de piedad* en los ejercicios de meditación, presencia de Dios y examen de conciencia; los que no se aficionaron al culto litúrgico de la Iglesia, del que han de ser ministros oficiales ante la asamblea de los fieles, ni asimilaron sus riquezas espirituales; los que no sintieron la comezón de las almas, entrenándose en lo posible desde el Seminario y durante las vacaciones en algún género de apostolado, pongo, por ejemplo, el de la Acción Católica; los que se prepararon, según dicen, para el apostolado *en general* sin sentir una predilección a alguna obra apostólica en concreto; quienes, en una palabra, se encerraron a cal y canto en el Seminario y trataron de formarse sin entrever ni ilusionarse por los objetivos específicos del sacerdocio diocesano, es de creer que muy pronto perderán la ilusión del sacerdocio y se encerrarán en una vida sin horizonte, alimentando sus propios egoísmos en un sentido o en otro. Por desgracia, los sacerdotes sin ilusión son bastantes.

Mucho se ha trabajado en estos últimos años por mejorar la vida interna de los Seminarios, mucho han mejorado los métodos pedagógicos de formación, los Superiores de los Seminarios están hoy mucho más cerca que antaño de sus educandos, y en particular la dirección espiritual está representando un papel primario en la formación espiritual y aun humana de los futuros sacerdotes.

(22) JOAQUÍN GOICOECHEAUNDÍA, *Seminario y Postseminario*, 2ª edición, p. 82.

Sin embargo, estoy convencido de que el régimen del Seminario necesita en la etapa del Teologado dosis más fuertes de piedad, v. gr., una hora de meditación, media hora de lectura espiritual, unos Ejercicios de mes en el paso del filosado al teologado y algún tiempo más para centrarse bien frente a su vocación específica de sacerdotes diocesanos, formación litúrgica mucho más profunda y formación ascética más precisa y amplia en orden a la dirección espiritual de las almas.

Sobre todo, la influencia formativa de los alumnos no debe quedar reducida a la del Director Espiritual, sino que en ella deben poner mano todos los demás Superiores del Seminario en un clima de comprensión y de cariño paternal. Este dato es importante, si queremos que el Seminario siga influyendo en el futuro sacerdotal de sus alumnos.

Prescindiendo ahora del Seminario, miremos al Clero disperso por las parroquias.

La atención que se va prestando al clero joven por la institución de los Postseminarios en sus distintas formas, nos parece muy decisiva en los primeros años de sacerdocio. No se olvide el deseo del Papa (23).

Si estos Postseminarios se hacen extensivos a sacerdotes de 35 a 45 años, prestarán un servicio incalculable a la renovación de su espíritu hartas veces fatigado y desilusionado (24).

(23) *Menti Nostrae,* pp. 36-37.

(24) Excmo. D. Casimiro Morcillo, *Obispo de Bilbao.* "Hay razones permanentes que nos obligan a conservar y mejorar los cursos postseminarios, como nos obligan a extenderlos, con el favor de Dios, a mayor número de sacerdotes y a sacerdotes de edad más madura, cuando dispongamos de alojamiento holgado en el Seminario Diocesano que se está construyendo" (Postseminario Diocesano de Bilbao. Segundo curso 1952).

La "Menti nostrae" habla expresamente de la dirección espiritual como medio moralmente necesario para la santificación. En verdad, cuando la dirección espiritual entre en la práctica del Clero en general, se podrán presagiar tiempos mejores.

"No os fiéis, dice el Papa a los sacerdotes, de vosotros mismos. Sin esta prudente guía de la conciencia, de modo ordinario, es muy difícil secundar convenientemente los impulsos del Espíritu Santo y de la gracia divina."

Del sacerdote diría yo "que está más necesitado que otro cualquiera de dirección; primero, porque está más obligado que nadie a la perfección; segundo, porque su vida se desenvuelve en medio del mundo, cargado de peligros; y tercero, porque a los problemas personales debe sumar los problemas de los demás, sabiendo muy bien que no se salva y menos se santifica, si no se dedica de lleno a la salvación y santificación de los demás. Demasiado grande es esa responsabilidad para afrontarla solo" (25).

Este tema, que hoy no puede ser tratado, es de vital importancia y requiere el concurso de los Directores Espirituales del Clero (26).

(25) J. GOICOECHEAUNDÍA, *Desarrollo y defensa de la santidad sacerdotal.* Comentarios a la exhortación *Menti Nostrae,* página 87 (Publicaciones del Obispado de Bilbao. Edic. Desclée de Brouwer. Bilbao).

(26) Comentarios a la Exhortación *Menti Nostrae.* D. JOAQUÍN GOICOECHEAUNDÍA, *Desarrollo y defensa de la santidad sacerdotal.* Parte 3.ª, p. 87.

(Publicaciones del Obispado de Bilbao. Ediciones Desclée de Brouwer.)

En la Semana sacerdotal de Bilbao, celebrada hace un año, traté con amplitud el tema de la dirección espiritual del sacerdote, respondiendo a los siguientes capítulos: La dirección espiritual. — Su necesidad. — Mayor necesidad para los sacerdotes jóvenes. — Dificultades de signo interior y exterior. —

La dirección espiritual bien practicada en nuestros Seminarios trae consigo frutos ubérrimos de virtud, de santidad y de vida interior intensa. Es evidente. Pero es posible y es un hecho que, quienes saborearon en el Seminario los dulces encantos de la dirección espiritual y percibieron copiosísimos frutos de bendición, abandonen frecuentemente un medio tan eficaz de perfección sacerdotal.

De un Clero diocesano que de la dirección espiritual hace ley de vida, podemos esperar mucho. Pero me preocupa hoy por hoy el abandono frecuente de este medio insuperable por los sacerdotes jóvenes que recibieron en el Seminario la dirección espiritual. Hicimos una encuesta el verano pasado entre los sacerdotes quinquenales reunidos en convivencia sacerdotal.

De todas maneras, aun concediendo mucho a la desidia o debilidad del sacerdote, queda planteado en las diócesis el problema de los Directores Espirituales del Clero Diocesano. Sobre el problema habló el célebre P. Lombardi, cuyo artículo, por demás interesante, se publicó en "Surge" (27).

Es incontestable que este medio de santificación que con tanto éxito se emplea hoy en los Seminarios, debe acompañar al sacerdote durante toda su vida en una forma adecuada para el sacerdote. Es incontestable también que, a medida que van saliendo del Seminario las nuevas promociones de sacerdotes, el Director Espiritual del Seminario es insuficiente para atenderles. Es incontesta-

Problemas de dirección. — Líneas generales de la dirección sacerdotal (en el terreno de la fe o del ideal sacerdotal, en el terreno de la voluntad y en el de las pasiones. — Modo de llevar la dirección. (Publicaciones del Obispado de Bilbao. — Comentarios a la Exhortación Menti Nostrae. Edic. Desclée de Brouwer. Bilbao. Precio 28 ptas.)

(27) *Surge*. Vol. 7 (Dic 1949), pp. 351-58.

ble, por fin, que ellos, los sacerdotes, tienen perfecto derecho a que se les proporcione un Director de conciencia.

a) Los Directores de Ejercicios y Retiros al Clero pudieran ser los llamados para esta misión tan santa. Pero no siempre son los mismos y acaso conviene que no lo sean, aparte de que por lo general son sacerdotes o religiosos sumamente ocupados. Es imprescindible sin embargo que los Directores del Clero se dediquen por entero a esta delicada misión.

b) Pudiérase proponer un Cuerpo de Directores del Clero, especializados en esta tarea. Tal parece ser el pensamiento del P. Lombardi, que en la práctica ofrecería muchas dificultades.

En la nueva diócesis de Bilbao actúa en la dirección de los Retiros mensuales al Clero, un cuerpo de Directores nombrados por el Sr. Obispo, a quienes se ha asignado su centro. El temario para dichos Retiros se ha publicado en el Boletín para todo el año. Además, cada uno de los Directores, recibe cada mes un esquema suficientemente amplio para desarrollar el tema del Retiro (28).

c) El Seminario tiene en este punto su papel. Nada pierde el Seminario porque los Directores Espirituales den cada mes dos o tres Retiros sacerdotales. Más bien, al Director interesa este contacto con los sacerdotes para no perder la perspectiva futura de sus alumnos. Contacto aleccionador. Además de él, alguno o algunos Superiores, que tienen nota de buenos educadores y de amantes del Clero. Así, el Seminario que formó a los sacerdotes, miraría por su conservación y adelantamiento espiritual a través de sus ministerios parroquiales.

(28) Obispado de Bilbao (folleto). *Temas para los retiros espirituales sacerdotales del curso* 1951-52.

En nuestras diócesis vascongadas cubren en parte esta necesidad los Directores de las Casas Diocesanas de Ejercicios, quienes por su contacto habitual con los sacerdotes, porque dirigen espiritualmente a no pocos sacerdotes y por su dedicación a problemas de espíritu, son los indicados para la dirección de los Retiros sacerdotales y aun de los Ejercicios al Clero. Si tenemos en cuenta que la Obra de Ejercicios nació en el Seminario y sigue alimentándose en el Seminario, dicho se está que los Directores de Ejercicios están totalmente ligados al Seminario y a su espíritu, lo que facilita una labor de conjunto con el mismo espíritu sacerdotal.

* * *

Sin extendernos, una observación para los Directores Espirituales del Clero. Deben estar animados de comprensión y de flexibilidad suficiente para no imponer criterios cerrados y sobre todo inadaptados a la vida del Clero.

El Clero diocesano tiene su fisonomía particular en la Iglesia de Dios. Su misión pastoral inspirada en la caridad, le obliga muchas veces a romper la regularidad de sus ejercicios de piedad. No es Clero regular según regla y campana. Se debe observar con él un criterio sano de amplitud, no idéntico en todos los casos.

Hay un principio incontestable que ha recibido mucha luz a través de los escritos de Masure y Thils. Es que el sacerdote secular debe santificarse "en" y "por" al apostolado. Somos apóstoles por vocación. El que no trabaja por las almas, por bueno que sea personalmente, se condena. El pietismo egocentrista del sacerdote es una desorientación funesta para las almas y para él.

Con todo, reconocemos que hay una "herejía de la acción", condenada por la Iglesia, con la que nada tiene que ver lo que decimos.

La pura acción natural en el ejercicio del apostolado, es la negación del apostolado mismo. La acción apostólica no es como cualquier otra acción que el hombre ejerce en campos puramente temporales. El apóstol debe estar revestido de ciertas condiciones subjetivas.

"La caridad pastoral, dice Thils, incluye esencialmente un elemento contemplativo. Porque en la medida en que esta caridad está en nosotros despierta, vigilante, en "acto", como dicen los Teólogos, en esa misma medida estaremos fundamentalmente unidos a la Trinidad Santa y a Cristo Redentor" (29).

Sin este elemento contemplativo el apostolado no es apostolado.

Dicho en otra forma, el sacerdote debe moverse en un plano sobrenatural sabiendo que es mero instrumento en las manos de Dios y comportarse como tal en sus actividades sacerdotales. Marcha en la vida apostólica unido a Cristo porque es instrumento suyo, buscando en la intención su gloria, contando con El, es decir, con su gracia obtenida por la oración y la penitencia, colaborando con El con humildad y confianza, poniendo todo a su servicio, persona y fuerzas. Todo esto supone unión con Cristo, unión de amor y por lo mismo humildad, desprendimiento, obediencia, mortificación, es decir, santidad.

"No hay en realidad más que una cosa que una al hombre a Dios, una cosa que le haga agradable a Dios y que haga de él un auxiliar suplementario, no indigno de la divina misericordia, y ésta es la santidad de vida y de costumbres. Si esta santidad que en el fondo es la

(29) GUSTAVO THILS, *La espiritualidad del clero diocesano,* página 12 (Publicaciones "Surge").

ciencia de Cristo, falta al sacerdote, se puede decir que todo le falta" (30).

No rechazamos, pues, los medios de santificación, como la meditación, los exámenes de conciencia, las mortificaciones y hasta el ejercicio de los votos, sino que reclamamos imperiosamente estos medios indispensables en toda la medida que sea necesaria para cada uno mantenerse "in actione contemplativus"; pero han de ejercitarse en función del apostolado, han de encauzarse al apostolado, son medios para encender en nosotros la caridad pastoral. Y por otra parte, el sacerdote, convencido de su necesidad, tenderá a la práctica de esos medios en la medida en que quiera que su apostolado sea eficaz. El verdadero sacerdote ora y hace penitencia para estar en condiciones de trabajar; trabaja con la mira puesta en Dios y en sus intereses, pero muy pronto se convence de que su acción no es todo lo eficaz que debiera ser, y por lo mismo vuelve a más oración y penitencia para acondicionarse mejor. Los medios de santificación son para el apostolado y el apostolado los exige y los dirige.

En esta forma, el apostolado no desgasta, sino que santifica. El sacerdote debe santificarse "en" y "por" el apostolado.

Corresponde a los Directores del Clero llevar a los sacerdotes el convencimiento de la vida interior para el apostolado, darles un plan acomodado a sus condiciones de vida, salvarles de las torturas que a veces les ocasiona su imposibilidad moral de practicar ciertos ejercicios en la medida de lo deseable en *abstracto* y buscar los modos de suplir las deficiencias por algunas dosis extraordinarias que les impondrán de tiempo en tiempo.

Nadie se escandalice. Habrá que romper ciertos moldes que se nos han impuesto desde el ángulo de la vida

(30) B. Pío X, *Exhortación al Clero católico* "Haerent animo", 4 agosto 1908.

regular del religioso. Repito que no se trata de desestimar los medios de santificación, menos de suprimirlos; antes bien, nos consuelan ciertos hechos, en nuestras filas, de sacerdotes que hacen una hora de meditación diaria y otra de adoración ante el Sagrario, de sacerdotes que se levantan a la noche a orar porque no les es posible durante el día, de sacerdotes que quitan demasiado al sueño por mantener la regularidad de los ejercicios de oración con dispendio de sus facultades. Pero estos hechos muy edificantes de suyo, no pueden ser norma para la colectividad.

La experiencia demuestra también que ciertos planes que se hicieron con la mejor voluntad en tiempo de Ejercicios de mes, quedan casi siempre anulados por la fuerza de los hechos.

La regularidad, cuando es posible, es garantía de éxito, pero cuando no es posible, es un impedimento. Decir a un sacerdote de parroquia grande que haga meditación de hora fuera del confesonario, que después de su Misa se detenga ante el altar media hora y que sea en esto inflexible aunque una muchedumbre de fieles le reclame para el confesonario, es no conocer las exigencias de la caridad sacerdotal. No sé lo que le recomendarían si durante la oración le llamaran urgentemente a asistir a un moribundo.

Mantegamos la regularidad que nos sea posible. También el Oficio divino tiene sus horas, pero esas horas no obligan al sacerdote secular, aunque es muy conveniente que regule su rezo.

Aprendamos a predicar de manera que esa predicación que mueve a nuestros fieles nos mueva también a nosotros al amor de la virtud. Aprendamos a perdonar y a aconsejar en el confesonario de modo que el sacramento que purifica a los demás nos purifique también y nos encienda en deseos de mejorar. Y no se diga de nuestras visitas a las familias, a los enfermos, a los pobres y

a los moribundos; de nuestras actuaciones en las catequesis, en los centros de A. C. Y en particular, los actos de culto, como son las novenas, las Misas cantadas, los funerales... ¿No tienen estos actos la virtud de santificarnos? Sí que la tienen, siempre que nuestra actuación esté llena de fe y de caridad sobrenatural.

Nuestros Directores de Ejercicios que están ocupadísimos desde la mañana hasta la noche, tienen el deber de tomarse para sí una semana al mes dedicada exclusivamente a la piedad y al estudio. Aunque tienen la obligación de hacer una hora diaria de meditación, no la podrían satisfacer siempre.

Lo dicho no vale gran cosa para los innumerables sacerdotes de aldea que tienen sobrado tiempo para orar por sí mismos, por su feligresía y por toda la Iglesia.

II) *En el orden cultural*

Puesto que hablamos de perfección del Clero diocesano, es indudable que la ciencia, al menos sagrada que es la específica del sacerdote y que se alcanza y se desarrolla por un estudio constante, juega un papel primario en sus dos aspectos de valor personal como de valor pastoral en orden a la perfección.

"Siempre se ha dado mucha importancia a la oración en la espiritualidad del sacerdote. Todo lo que se diga es poco. Pero creemos que en la dirección del sacerdote el estudio de la ciencia sagrada tiene también importancia primaria, a la par con la oración. Esto no se suele destacar tanto. Fácilmente se considera al sacerdote como necesitado de recogimiento por razón de sus muchas actividades y se le recomienda que ordene su vida de oración".

"Muy bien, pero se olvida que el sacerdote que no estudia, que no lee ni escribe, pierde ante todo el aliciente

y el gusto de la misma oración, amén de la claridad, orden y encanto de los temas de su predicación, como también la perspicacia para intuir los problemas de las almas y la facilidad para seguir el proceso espiritual de las almas dotadas de capacidad. Son realmente muchas pérdidas".

"Hay una elegancia espiritual en el sacerdote, que es fruto, no sólo de la bondad y de la piedad, sino conjuntamente de la bondad y del desarrollo de sus facultades intelectuales".

"Tanto más insistimos en este tema, cuanto que la experiencia nos está demostrando que un sacerdote, descontento de la marcha de su vida y tocado ya de pesimismo, nunca es levantado al plano que le corresponde, si no entra por la lectura y el estudio de los libros (no hablo precisamente de los libros de texto) que contienen exposiciones y ampliaciones del dogma católico y que tienen la virtud de renovar todo aquel cúmulo de conocimientos teológicos que se habían soterrado. Todos los demás intentos, de mejorar la oración, de gustarla más... serán vanos, sin más. Se conseguirá una solución momentánea, temporal, pero se volverá a las andadas, a las mismas quejas de antes, constituyendo cada caso un tormento para el Director."

"El que quiera ganar plenamente las alturas del sacerdocio, deberá enfilar la proa de su entendimiento a las alturas serenas de la fe ilustrada. Sólo el conocimiento o revisión de los grandes dogmas del cristianismo, de la Augusta Trinidad, con sus designios, de Jesucristo con su Obra redentora, de la Iglesia, de la gracia, de los sacramentos, en particular de la Eucaristía y de todo el misterio de la vida cristiana en todo su proceso desde sus principios hasta el término de la perfección... hará entrar al sacerdote en los planes de Dios, compenetrarse con ellos, que es lo mismo que valorar su misión y des-

empeñar el papel que como a sacerdote le corresponde en la gran economía de la redención y salvación de los hombres" (31).

* * *

El Clero en general tiene poca afición al estudio, primero, porque muchos no se aficionaron a él en el Seminario; segundo, porque no existe ambiente que los estimule; tercero, porque carecen de los medios o instrumentos de trabajo; cuarto, porque para muchos el estudio carece de objetivo concreto.

Los sacerdotes de la población estudian algo más, aunque se quejan de falta de tiempo, porque tienen delante ciertos objetivos que los ponen en trance de estudiar (predicación más esmerada por las exigencias del público, Centros de A. C. con sus círculos de estudio, la misma dirección de las almas escogidas y de altos vuelos...)

Con todo, en las ciudades y poblaciones faltan por lo general los círculos de estudio para grupos de sacerdotes más capacitados, donde tuvieran elementos necesarios de libros y revistas, donde conversaran entre sí sobre tantísimos temas de actualidad que están exigiendo un criterio acertado al sacerdote, donde pudieran escuchar también algunas conferencias doctrinales de Sagrada Escritura, Teología, Filosofía, Historia, Espiritualidad. Sacerdotes de prestigio hacen falta en nuestras poblaciones donde viven tantos hombres de carrera que tachan nuestras predicaciones de insulsas y de arcaicas porque no responden a los problemas que tienen planteados.

(31) Comentarios a la Exhortación *Menti Nostrae*. D. Joaquín Goicoecheaundía, *Desarrollo y defensa de la santidad sacerdotal*, parte 3.ª, pp. 99-10..

Pero pensemos sobre todo en la muchedumbre de sacerdotes de nuestros pueblos y aldeas, todos hombres de carrera, con tantísimas virtualidades *in actu primo* que necesitan el impulso organizador de nuestros queridísimos Prelados para ponerse en trance de actuar y por lo mismo en trance de prepararse intelectualmente. Existe en nuestras Diócesis de España una potencia sacerdotal asombrosa que aún está sin explotarse.

Aquí no basta alegar los deseos de la Iglesia acerca del cultivo de la ciencia principalmente sagrada, ni basta la implantación de los exámenes trienales o quinquenales, ni las colaciones o conferencias litúrgico-morales. Todo eso demuestra un deseo muy laudable, pero en la práctica... no sirve para estimular al estudio constante. Hay que señalar objetivos al Clero rural. Los hay.

a) La incultura de los pueblos y de las aldeas está pidiendo remedio. Escuelas de segunda enseñanza, escuelas nocturnas, escuelas agrarias, centros profesionales de diverso matiz para los muchachos, escuelas de hogar para las muchachas... he aquí un campo de actividades no ajeno al sacerdote y una ocasión magnífica para ganar el corazón y el alma de la feligresía.

b) La necesidad de misionar es muy grande en todas las diócesis de España, donde hay Clero y más donde se carece de él. Son muchos los sacerdotes capacitados para actuar en este campo y que despierta en sus almas torrentes de ilusión sacerdotal, por lo que supone de contacto con las almas y con sus problemas. Esta experiencia de nuestras diócesis vascongadas ha sido fuente de bien para los pueblos y un medio de salvación para muchos sacerdotes. Añádase también la obra de Retiros implantada en la diócesis de Vitoria y que pone en movimiento a los sacerdotes. Ha sido posible también que algunos sacerdotes se hayan desplazado a Andalucía, formando allí el grupo de *Sacerdotes*

Diocesanos Misioneros (32). A ellos se han agregado en diversas ocasiones grupos numerosos de sacerdotes que, con el debido permiso de sus Prelados, han hecho su excursión apostólica por Andalucía. Todas estas actividades muy posibles, crean entusiasmo sacerdotal, que es lo que necesitamos y sobre todo estimulan al estudio de la Sagrada Teología dogmática, moral, ascética. Nuestra Obra Diocesana de Ejercicios ha hecho incalculable bien en orden a capacitar al sacerdote para el contacto renovador de las almas.

c) Hay sacerdotes capacitados en las aldeas para una labor hoy necesaria de propaganda por escrito (libros de piedad, folletos de propaganda litúrgica, revistas populares y hojas volanderas...). Pudieran también traducir algunas obras extranjeras. Mucho pueden los sacerdotes de los pueblos en este orden. Muchas veces he pensado que pudieran ser la porción más escogida, porque pueden dedicarse más ampliamente a la piedad y pueden también rendir en el terreno cultural puesto que disponen de tiempo. Una cierta dirección y organización diocesana resolvería muchos problemas en este orden de la cultura sacerdotal.

Que este aspecto cultural preocupa a la Iglesia es más que evidente a través del último documento "Menti nostrae". No solamente habla de los Postseminarios, destinados a orientar a los sacerdotes jóvenes en las múltiples obras del apostolado, sino también de bibliotecas, puestas al día y enriquecidas con obras de todo género, "especialmente con aquellas que se refieran a las cuestiones religiosas y sociales de nuestros tiempos, de manera que los profesores, los párrocos y particularmente los sacerdotes jóvenes puedan buscar allí la

(32) S. DE ORENDAIN, *Los Sacerdotes Misioneros Diocesanos de Sevilla.* "Surge", 10 (mayo 1952), n. 92.

doctrina necesaria para difundir las verdades del Evangelio y para combatir los errores" (33).

Es de verdadera necesidad que se formen bibliotecas permanentes y circulantes para que el sacerdote encuentre los libros que debe conocer y las revistas de actualidad que le pongan en contacto con el movimiento de las ideas religiosas y culturales del momento presente.

Este tema de la cultura del sacerdote es muy amplio. No es mi ánimo extenderme en él porque me basta haber dicho que la ciencia, lejos de obstaculizar la verdadera santidad sacerdotal, debe ser su alimento constante. No creo en la santidad del sacerdote que enterró los libros, porque no cumplirá su misión de santificarse y de santificar a los demás en la medida que se le pide.

Nota importante

Es un hecho que una buena parte de los seminaristas salen del Seminario sin afición al estudio. La deficiencia cultural de no pocos sacerdotes tiene su raíz en la deficiencia pedagógica de nuestros Seminarios aun los mejores. Cuando me refiero a los Seminarios, no discuto la competencia doctrinal de los más de los profesores, ni siquiera la destreza de los mejores en aplicar la teoría a los problemas reales y candentes de la vida de los hombres.

El seminarista normal ha de estudiar para poder cumplir su futura misión sacerdotal. Supuesto que tiene un ideal sacerdotal, comprende perfectamente la necesidad de estudiar para poder captar la doctrina que ha de predicar al pueblo.

Pero muchas veces tiene el seminarista la impresión de que sus estudios no sirven para el pueblo que tiene

(33) *Menti Nostrae*, p. 39.

que evangelizar, porque observa que las más de las veces las hermosas tesis teológicas siguen en el pensamiento del profesor una línea de luz misteriosa que irradia e ilumina posiblemente otros mundos que nada tienen que ver con éste en el que se desenvuelve la vida de los hombres. Más aún, cabe preguntar si son muchos los seminaristas teólogos que alimentan su propia piedad del dogma que estudian o más bien siguen una línea de piedad que no se ha pensado siquiera que pueda y deba coincidir con la línea de los estudios teológicos.

De aquí la convicción de que al pueblo no entusiasmará lo que él estudia, de que interesa estudiar la Moral que ha de servirle para el confesonario y de que el resto de lo que hay que decir al pueblo — ésta es su impresión — ha de encontrar fuera de los estudios del Seminario.

¿Cómo se explica que tantos sacerdotes no tienen nada o casi nada que predicar del dogma o que tiemblen ante un posible círculo de estudios de A. C.? El seminarista y el sacerdote tienen que presentarse al mundo convencidos de que son portadores de un mensaje que ha de entusiasmar a todos, porque va a solucionar y dar nuevo brillo a todos los problemas vitales planteados, a todos los quehaceres de *su vida de aquí.*

Para ello es necesario que la enseñanza de la Teología tenga una aplicación a la vida de los hombres y no se quede en lo abstracto, porque el dogma es para vivido y no solamente para aprendido.

Pero nos parece que no basta aún que así se explique. No tendrá todo el resultado que se desea, si la enseñanza no responde a problemas vistos ya y vividos de alguna manera por el seminarista. De ahí que la Teología entusiasme mucho más a los que llamamos de "vocación tardía". Para los demás, la solución completa está en un amplio contacto, cuando son teólogos, con

los diversos sectores de la sociedad (cosa difícil para los seminaristas del campo) y en la debida organización de los Postseminarios para los sacerdotes jóvenes y aun mayores.

III) *En el orden pastoral.*

Tampoco me refiero ahora al gran problema pastoral que continuamente está pidiendo luz, más luz en sus múltiples aspectos de adaptación al medio ambiente moderno. A la Iglesia preocupa mucho la preparación subjetiva del sacerdote que ha de actuar por vocación, pero preocupa también la acción misma, la técnica de esta acción pastoral frente a los innumerables problemas del mundo que nos rodea. El mundo intelectual y sus problemas, el mundo analfabeto y sus problemas, los niños y su cuidado espiritual, los jóvenes con su psicología distinta en ambos sexos, los padres con sus familias de puro barniz cristiano, paganizadas a veces hasta la médula, las masas obreras apartadas de la dirección de la Iglesia y dispuestas a atacarla, las masas rurales con su incultura y su pobreza moral. Todos estos y otros problemas piden una actuación sensata del sacerdote. El puede dar a todos la verdadera solución.

Sacerdotes diocesanos

El Obispo es el Pastor y Padre de las almas, el que ama sin límites a su grey, el que se entrega con donación plenaria, total y perpetua a las almas. Como sucesor directo de los Apóstoles, es la representación en medio del mundo del "Buen Pastor", de Aquel que da la vida por sus ovejas. Nosotros somos cooperadores del Obispo. El nos escogió, nos formó en el Seminario, nos consagró sacerdotes dándonos de su plenitud sacer-

dotal y nos encomendó una misión particular dentro de su Diócesis. Como si nos dijera: "Yo no puedo estar cerca de cada uno de los fieles, son muchos; yo quiero coadjutores, cooperadores que me representen en todos mis anhelos de padre de las almas, yo quiero por medio de vosotros amar a todos "in finem".

La caridad pastoral es la virtud característica del Obispo y de su sacerdote, partícipe de su mismo espíritu, como lo es de su sacerdocio.

Lo peor que pudiera ocurrir al sacerdote es ser el "señorito" de la sociedad. Fué arrancado de entre los hombres y colocado en el jardín fecundo del Seminario. Los hombres consintieron en su reclusión durante doce años, para que, cual otro Moisés, se llenara de la virtud y fortaleza de Dios. Si ahora que desciende del monte santo, apareciera entre los hombres, ostentando el brillo de una carrera y exigiendo honores y derechos para su persona, defraudaría hondamente las esperanzas del pueblo y provocaría su aversión.

Espíritu de servicio

Mucho debemos asimilar el espíritu de total servicio a las almas, que es el espíritu de Cristo: *Filius hominis non venit ministrari sed ministrare et dare animam suam, redemptionem pro multis* (34). Jesucristo vino a servir a los hombres y su servicio fué total, el servicio de su vida para la redención de los hombres. Junto a esta generosidad del Maestro, cuán mezquinas aparecen las pretensiones y querellas de los discípulos por los primeros puestos. El sacerdote, otro Cristo, se debe a los hombres, les debe su luz o doctrina, les debe su oración pública y privada, les debe su sacrificio constante, les debe su caridad, su salud y vida para salvarlos.

(34) Mt. 20, 28.

El sacerdote demasiado amigo de sus comodidades, el que piensa en sí mismo sin proyectar su pensamiento y su amor hacia los demás, no responde a su vocación. El que es "muy bueno, muy bueno" para sí, pero no llega a alcanzar su misión de darse a los demás, preocuparse de sus problemas como si fueran propios, no responde a su vocación. *Sacerdos non sibi sed alteri.* Si los hombres no le hacen sonreír o le hacen llorar, no responde a su vocación.

Sacerdotes seculares

En la Iglesia de Dios somos sacerdotes seculares. En la raíz de esta nuestra decisión por el sacerdocio secular está la vocación de Dios que misteriosamente lleva a cada cual a su destino.

Reflexionemos seriamente sobre las condiciones de nuestra vida en medio del mundo y *sintámonos felices de nuestra aproximación ministerial y espiritual al pueblo al que tratamos de levantar.*

Se presenta a veces al sacerdote secular con dramatismo impresionante, como una barquichuela zarandeada por la tempestad, en peligro próximo de naufragar. ¡Pobre sacerdote secular, en medio de los hombres tan contaminados por el pecado, respirando el tufo del materialismo imperante, con peligros a todas horas en la calle, en el hogar y hasta en el templo!

Se puede y se debe hablar de peligros para sortearlos oportunamente. Pero, cuando una empresa se impone por necesidad, no es justo ocultar la gloria y hasta el heroísmo de los que se lanzan a tamaña empresa.

Este es nuestro caso. Apreciemos la gloria y el honor de vivir mezclados con los hombres, comprendiendo todos sus problemas, llorando con los que lloran, alentando a los caídos, perdonando a los pecadores, señalándo-

les los peligros, formando a los niños en los primeros pasos de la vida cristiana, amando a los jóvenes a pesar de sus deslices, penetrando en los hogares como ángeles de paz, enjugando los sudores de agonía de los moribundos, siendo el paño de lágrimas de los tristes y desheredados. El sacerdote secular puede por regla general llegar a todos los hogares y a todos los rincones de la miseria (con ocasión de bautizos, defunciones, enfermedades, socorros parroquiales...)

El sacerdote secular es el sacerdote del pueblo y el pueblo necesita de él. Está más cerca de él en su ministerio, directamente encaminado a las almas... y a los cuerpos. Pero aun *por su género* de vida está más próximo a los seglares. Estos se sienten mucho más cerca del sacerdote que vive, como ellos, en su propio hogar, que cruza con ellos en la calle a todas horas, que tiene análogos problemas familiares, análoga inseguridad, parecidas ocasiones de peligro espiritual, que tiene posibilidades de comprender mejor sus problemas, su mentalidad, en una palabra, que ve al sacerdote sumergido en la misma corriente de vida que a ellos les arrastra y más capaz de comprenderlos.

La razón de nuestra preferencia por el sacerdocio secular, está en nuestra proximidad a los hombres, nuestra orientación directa y total a ellos, el deseo de tenerlos muy cerca para más fácilmente llevarlos a Dios, el convencimiento de que nuestra entrega sacerdotal y nuestro ejemplo de vida será más eficaz en esta nuestra vida secular. Reconocemos el valor que en la economía sobrenatural de la gracia tienen otros géneros de vida sacerdotal con sus aspectos muy brillantes, como lo atestigua la historia de la Iglesia, pero nosotros nos hemos enamorado de esa avanzadilla que ha de abrir brecha en el mundo, aunque de otros sacerdotes eminentes en ciencia y en virtud recibamos en gran parte la munición que ha de hacer fecundo nuestro empuje.

Seamos muy justos en apreciar y en engrandecer la vida religiosa que por sus riquezas íntimas, muy patentes a los ojos de Dios, tiene el valor de instrumentalidad redentora aun en las obras que externamente las realizamos nosotros.

Pero es necesario crear optimismo en torno a nuestra vocación de sacerdotes seculares, porque, aun reconociendo los peligros que entraña nuestro sacerdocio por su naturaleza de secular, un idealismo optimista lleva consigo la fuerza de sortearlos y superarlos, así como el pesimismo y la poquedad frente a nuestros problemas sacerdotales pudieran hundirnos en la miseria.

El verdadero celo

Ser "buen pastor" exige tres cosas esenciales, sin las cuales el verdadero celo no se concibe, ni por ende la santidad sacerdotal.

a) Ante todo la oración. Hay que contar con Dios, estar unido a El, pedirle que fecunde nuestra labor y nuestro esfuerzo, porque estamos convencidos de que, sin la gracia de Dios que se atrae con la oración y la penitencia, no hay posible conversión ni santificación de las almas.

b) Se requiere además mucha voluntad de sacrificio, disposición plena para todo género de trabajos y de movimientos, por difíciles que sean, en el desarrollo de nuestras obras apostólicas, firmeza, constancia, ilusión dinámica. El "buen pastor" da la vida por sus ovejas.

c) En tercer lugar se precisa mucho acierto en las obras y en los métodos de llevarlos adelante. El apostolado no está exento de la técnica. No basta orar, no basta sacrificarse, es necesario además acertar. Y el acierto requiere estudio, consulta, observación.

La modernidad y el justo medio

Nadie con mayor complacencia que nosotros aplaude ese sano afán de modernidad que sacude a nuestros jóvenes sacerdotes. El sacerdote desempeña su misión en el mundo actual y ha de aceptarlo y amarlo tal como es, buscar remedio a sus males *actuales* y por los medios que el progreso pone *hoy* en sus manos. Bien está que el sacerdote se enamore del mundo en que le toca vivir y busque el contacto íntimo con los hombres, los problemas y la mentalidad de hoy.

Abandónense en buena hora los moldes del cura "bueno pero inoperante", del sacerdote piadoso que fía toda la eficacia de su apostolado a su oración y prácticas personales de penitencia, pero que no sale en busca de sus ovejas, que se abraza tal vez a una cruz, pero no *a* su *cruz,* a la propia de su misión pastoral, que se escandaliza de todo lo que la civilización nos ha traido y es incapaz de comprender los ideales humanos de los seglares.

Pero señalemos un peligro práctico que nos acecha y que se echa ya de ver en sacerdotes de excelente espíritu.

Admiten ciertamente que han de unir a su modernidad un alto espíritu sobrenatural, pero no aciertan a armonizarlos perfectamente. Les parece que han de *optar* entre el tipo simpático y moderno del sacerdote de "Siguiendo mi camino" y el tipo austero y sobrenatural del Santo Cura de Ars. Y se inclinan prácticamente por el primero.

Veamos un ejemplo. El sacerdote moderno no ha de despreciar en su apostolado muchos medios que le brinda el progreso: cine, radio, avión, automóviles, motocicletas...; no ha de torcer el gesto ante expansiones y deportes de la juventud; puede practicar algunos de

ellos; estar en contacto con los movimientos culturales y artísticos modernos.

Todo esto es verdad. Pero cabe una desviación: "Como no hay que volver la espalda al cine, aceptemos que el sacerdote sea espectador asiduo del cine; como la radio es cosa buena, aceptemos que todo sacerdote haya de tener un excelente aparato de radio; aceptemos que viaje en avión para su recreo o comodidad, que se convierta en un deportista, en un especialista en arte..."

Esta desviación práctica se da entre nosotros.

Por este camino es fácil desembocar, *aun con los mejores propósitos,* en un naturalismo práctico, en un apego a los bienes terrenos que nos desvíe totalmente de la configuración con Cristo y, lo que es más curioso, en nuestra propia anulación como instrumentos *naturales* de apostolado: llegaremos tal vez a hacernos simpáticos a ciertos públicos, pero nos ganaremos la repulsa de todos los desheredados y seremos estériles para comunicar a todos el mensaje de Cristo, que es mensaje de abnegación y desprendimiento, de una abnegación y desprendimiento que no brillan externamente en nuestras vidas (aunque se dieran internamente) y desmienten continuamente nuestra predicación. Sepamos usar de todo. Pero limitemos su uso a lo necesario o verdaderamente útil para nuestro apostolado.

Modernidad, sí. Pero no modernidad *superficial* de léxico o de aparatos de locomoción, sino *esencial* de simpatía y acomodación al mundo moderno que exige como nunca el desprendimiento de sus sacerdotes.

Que el sacerdote esté desprendido *y que el pueblo lo note.* ¿Nos cuidamos de dar el testimonio de nuestro desprendimiento personal, compaginándolo con la aceptación simpática de los hechos de nuestros días?

IV) *En el orden de la organización*

Se ha repetido mucho que el Clero diocesano adolece de individualismo, que los sacerdotes diocesanos viven "su mundo", que la soledad material y sobre todo la espiritual es "su mal característico" que pide un remedio urgente, que la colectividad sacerdotal semeja un ejército disperso de soldados que luchan, pero un tanto a capricho, sin coordinación entre sí...

La acusación afecta, según se dice, a los Seminarios, a los Obispos con sus Curias, a los sacerdotes mismos y aun a los fieles.

Gracias a Dios, hoy se habla mucho de "familia diocesana", de "comunidad diocesana", y del "espíritu comunitario", que debe animar la formación de los seminaristas y la actuación del Clero diocesano. No hay en ello ningún afán de novedad, sino el anhelo hondamente sentido de mejorar la suerte espiritual de los sacerdotes, así como el de procurar una mayor eficacia de su apostolado. Se busca el remedio de un mal grave universal.

El problema de la unión se plantea en un doble terreno: el *exterior,* en el que se busca una inteligencia y colaboración en las obras de apostolado y el *interior,* sobre todo, en el que se aspira a una unión más íntima y espiritual que favorezca el crecimiento y el desarrollo de la misma vida interior del sacerdote, como punto de partida para la colaboración apostólica (35).

¿Fundamento de esta unión?

La razón fundamental de la unión o comunidad sacerdotal no es la soledad sacerdotal, ni una mayor eficacia de las obras apostólicas, ni siquiera la convenien-

(35) J. Goicoecheaundía, *Seminario y Postseminario.* Léanse los capítulos: "Hacia la familia diocesana" y "Espíritu de

cia de unirnos cuando por tantos conceptos se unen los hombres. Flotan en el ambiente las ideas de tipo unionista (deporte, política, ciencia...) A favor del ambiente ha brotado en el campo cristiano con especial pujanza el espíritu comunitario, que no es sino manifestación de la caridad auténticamente cristiana. Los sacerdotes han sentido también el mismo afán de unión y de vida comunitaria, que fundamentalmente nace de su mismo sacerdocio y es manifestación de la caridad sacerdotal.

El dogma del Cuerpo místico es tan antiguo como la Iglesia, y sin embargo los cristianos de hoy se dan más cuenta de que son miembros del Cuerpo místico y de que sus relciones con Dios se realizan en el Cuerpo místico y de que los dones de Dios los reciben en él y a través de él.

Ahora bien, el sacerdote, no sólo pertenece a la Iglesia, sino como Mediador entre Dios y los hombres, tiene un relieve máximo en el Cuerpo místico, en el que forma parte del cuerpo jerárquico, al que corresponde la misión de la unidad (36).

Fieles y sacerdotes quieren participar *más efectivamente* en el misterio comunitario de la Iglesia, vivir una vida verdadera de familia, en la que existen rela-

familia dentro del Seminario". Parte 2.ª (segunda edición), páginas 71-90.

(36) J. DE ESTERIBAR, *Más sobre comunitarismo*. Del sacerdote entroncado en la Jerarquía de la Iglesia, debemos decir que es mediador entre Dios y los hombres, *como* miembro de ese cuerpo jerárquico, y *en cuanto* tal, no por consideraciones de tipo personal, recibe la divina misión de anunciar el evangelio. El concepto de jerarquía u *organismo jerárquico* no es fundamentalmente jurídico, como pudiera parecer, como no lo es de "los doce". Pues bien no a Santiago o Mateo como tales, sino a "los doce" y a cada uno como miembro de aquel grupo le fué confiada la gloria y la responsabilidad de recibir y comunicar el mensaje cristiano. La comunidad o familia jerárquica es, como tal, de institución divina.

ciones de paternidad y de filiación, en consecuencia de fraternidad, en una compenetración mutua de las almas por la unidad de la caridad unificante, con vistas al cumplimiento del supremo deseo del Señor: *Ut omnes unum sint.*

Mientras no vivamos estas ideas y por lo mismo una ola potente de caridad no invada las filas del Clero diocesano, será precaria cualquier obra de tipo comunitario y tan efímera como las razones en que se base.

Se comprende muy bien que el Señor nos hablara de amistad y de caridad en la noche misma de la primera ordenación sacerdotal. Al vernos configurados con El por el carácter sacerdotal y encomendarnos su misma misión, no sólo nos llamó amigos, sino que nos mandó que nos amáramos como El nos ha amado.

¿Qué dicen los hechos?

a) "Existen entre sacerdotes — y esto es frecuente — las buenas relaciones que sin ser de amistad, llamaríamos de compañerismo franco y jovial. Huyen del aislamiento que saben podría deformarlos aun en lo humano, y buscan contactos que les pueden confortar en sus penas y preocupaciones obsesivas, y entre bromas, ocurrencias y anécdotas, sin ofender a nadie, se desahogan, encontrando la relativa felicidad que pueden dar estos encuentros, felicidad que la saben contagiar a los demás.

Son sacerdotes equilibrados, humanamente bien dotados, con cualidades sociales bien manifiestas. Sus encuentros tienen una doble ventaja, la de enriquecerlos humanamente y la de abrir camino para otras amistades de tipo más elevado y sobrenatural. Como lo humano no es contrario a lo divino, queremos destacar que ponen un buen fundamento natural para la amistad

sobrenatural que por lo general necesita de base humana. Hoy por hoy son dichas amistades demasiado humanas, porque lo sacerdotal no brilla aún en estas convivencias".

b) "Existen entre sacerdotes relaciones francamente sacerdotales y cada vez más numerosas, gracias a Dios, de carácter apostólico. Se reunen los sacerdotes de una parroquia o de una zona determinada para hablar de apostolado, con el mejor deseo de acertar en el enjuiciamiento de los problemas de apostolado que se les plantean y en la elección de los medios más aptos para solucionarlos. Sin género de duda, están animados del verdadero espíritu sacerdotal. Quieren ser instrumentos dóciles en manos de Jesucristo, de la Iglesia y de su Jerarquía.

Reuniones de este género inyectan vigor sobrenatural, optimismo creador y dan a los concurrentes una felicidad auténticamente sacerdotal, que consiste en vivir intensamente los problemas de las almas.

Pero tampoco esto, con ser bueno, constituye lo más perfecto. Puede crearse, si no hay más, una idea subconsciente de que la actividad, los métodos, la organización, el mutuo apoyo de todos en colaboración, lleva infaliblemente al éxito; y ciertos éxitos ya alcanzados les confirman en esta su opinión un tanto presuntuosa, no del todo sobrenatural... Queda un paso por dar, acaso se llegue a dar si en la reunión hay sacerdotes experimentados que son hombres de Dios y tratan de enseñar a todos una pedagogía netamente sobrenatural sobre la base del "Sine Me nihil potestis facere".

Volvieron los discípulos del Señor de su excursión apostólica contando maravillas, pero confesando al propio tiempo no haber podido lanzar un demonio. Les contestó el Señor: "Hoc genus demoniorum non ejicitur nisi in oratione et jejunio".

c) "Existe otro grado de amistad superior y en sentido pleno. Se trata de sacerdotes que tienen conciencia clara de su sacerdocio, sacerdotes que hacen oración, mucha oración y hacen penitencia con un sentido de reparación que lo consideran como deber sacerdotal. Muy unidos todos con el gran Amigo, buscan la intimidad de sus hermanos sacerdotes que piensan y obran de la misma manera y que acaso están comprometidos por un reglamento particular que lo han elaborado de mutuo acuerdo.

Gracias a Dios, se dan estos grupos de amistad sacerdotal, cuya primera preocupación de ser sacerdotes parte del esmero y diligencia en cultivar la vida interior, porque son sabedores de que ella es la fuente fecunda de las grandes obras de apostolado, si a ellas les llama el Señor.

Si estos grupos de amistad no son grupos cerrados, sino abiertos, es decir, animados de espíritu proselitista entre los sacerdotes, humanamente agradables y divinamente sobrenaturales, serán los que irradien sacerdocio, espíritu de oración y de empresas apostólicas de la mayor gloria de Dios" (37).

* * *

Hemos señalado el ideal. Y aquí de sacerdotes que aceptan la recomendación de la Iglesia acerca de la *vida común* entre sacerdotes de una misma parroquia o de parroquias limítrofes, como dice el Papa.

Tratándose de una misma parroquia, la vida común de los sacerdotes es perfectamente realizable, supuesta la debida preparación.

(37) J. Goicoecheaundía, *Amistad y colaboración sacerdotal. Vida común.* "Surge", 9 (junio-julio 1951), pp. 318-319, número 83.

Tratándose de sacerdotes de parroquias limítrofes, la Iglesia no tiene inconveniente en ensanchar un tanto la ley de la residencia.

Pero en todo esto la última palabra pertenece a los Obispos que son pastores de toda la grey diocesana, quienes, al mirar por el bien de los sacerdotes, no podrán descuidar el bien de los fieles (38).

Si el vivir solos es necesario para la salvación de los pueblos alejados, aceptemos la soledad material, pero procuremos estar al abrigo de la soledad espiritual, soledad que nunca debiera existir si el Clero meditara mucho sobre la comunidad diocesana a la que pertenece, aceptando sus exigencias poderosas en orden a la caridad para con sus hermanos sacerdotes.

Este movimiento hacia relaciones más estrechas y familiares entre sacerdotes, será lento y dependerá en gran parte de la enseñanza y práctica comunitarias de la vida del Seminario (39).

(38) Después de haber reflexionado mucho sobre el problema de la *vida común*, hemos llegado a la siguiente conclusión: la vida común estrictamente dicha, ni es para todos los sacerdotes ni conveniente en algunas zonas diocesanas y cuando es necesaria o útil en alto grado, solamente es posible en sacerdotes de alto espíritu y grandes deseos de santificación y que se hayan preparado desde el Seminario, en la práctica de la obediencia total y del desprendimiento absoluto de los bienes de este mundo en una íntima amistad espiritual.

(39) Todos están conformes en afirmar la necesidad de la preparación previa en el Seminario. Pero en cuanto se llega a la fórmula concreta de esta preparación, la divergencia de opiniones es clara.

Citamos para ilustración de los lectores el Capítulo "Espíritu de familia dentro del Seminario" del *Seminario y Postseminario*, pp. 79-90 y los artículo de "Surge": *Las virtudes comunistas* (1951), 312-15; *Más sobre comunitarismo* (1951), 445-450; *Amistad y colaboración sacerdotal. Vida común* (1951), 319-23.

En suma, no nos basta predicar la grandeza del sacerdocio, si al propio tiempo, frente al sacerdote en concreto, acaso pobre cura de aldea, no nos animan los sentimientos de un San Francisco de Asís, de una Santa Catalina o de una Santa Teresa de Jesús.

Conclusión

Episcopus imago Patris, decía San Ignacio de Antioquía. El Obispo es el Padre de la Diócesis, primeramente de sus sacerdotes, hijos suyos, hechura suya, a quienes de la plenitud de su sacerdocio dió el ser y la vida sacerdotales, y en segundo lugar de los fieles, hijos espirituales de sus sacerdotes.

El Obispo encarna la vida de la Diócesis, en él reside y de él se deriva aquella como de su fuente.

En el rito de la ordenación de los presbíteros, declara solemnemente el Obispo su insuficiencia personal para regir la Diócesis; por eso, a los que consagra sacerdotes *secundi ordinis* los llama *cooperatores ordinis nostri*. Los sacerdotes son su boca para anunciar la palabra de Dios, son sus pies para recorrer el ámbito de la Diócesis en pos de los pecadores, son sus brazos para ofrecer todos los días el Santo Sacrificio de la Misa y administrar los Sacramentos, son su corazón, pedazos de su corazón para sentir la alegría de los que se salvan y la angustia lacerante de los que se pierden.

El Obispo es la bella figura de la Diócesis, pero incompleta por sí sola. El esplendor y la corona del Obispo son los sacerdotes. Arraigados en él como los pétalos en la rosa, somos los sacerdotes el despliegue del Obispo, el abanico que se abre y se extiende a la Diócesis. Nuestro sacerdocio, nuestro sacrificio, nuestro culto, nuestra predicación y nuestras actividades pastorales, todas son el desbordamiento magnífico y esplen-

doroso de la plenitud sacerdotal del Obispo, de la que somos partícipes por el sacerdocio y por la misión que nos encomienda. De donde, siendo el Obispo "rector navigii" "el rector o conductor de la nave" "nihil sine Episcopo", "omnia et in omnibus cum Episcopo".

Como los Obispos caminan a su centro de origen y de unidad que es el Papa, así nosotros caminamos a nuestro centro de unidad y de origen, que es el Obispo. Y si todos los Obispos del mundo forman un Colegio Apostólico con el Papa, nosotros los sacerdotes de una Diócesis formamos el "presbyterium" del Obispo.

Clavados en el corazón del Obispo y unidos entre nosotros con lazos indisolubles de hermandad sacerdotal, buscando siempre la unidad de los fieles con la santa jerarquía, formaremos la hermosa "familia diocesana" como parte escogida de la gran "familia católica".

Omnes Episcopum sequimini ut Jesus Christus Patrem. Obedeced al Obispo como Jesucristo al Padre. Ahora bien, Jesucristo obedece al Padre hasta la muerte y muerte de cruz. He aquí el misterio conmovedor que reproduce en sí mismo el sacerdote. Es víctima como Sacerdote, a imitación de JESUCRISTO SACERDOTE Y VÍCTIMA. La obediencia le hace víctima. Y si la obediencia, como dice Santo Tomás, "ex eo habet laudem quod ex caritate procedit" (40), la caridad le hace perfecto.

(40) *Summa Theologica,* II-II, q. 104, a. 3.

PERFECCION DEL SEGLAR

Don Alfredo López

Abogado, Presidente de la Junta Técnica Nacional de la A. C. E.

La "I Semana de Espiritualidad", organizada por el Centro de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, hace hoy un descanso en su alto camino para tener una como clase de prácticas, escuchando qué piensa de la perfección del seglar un laico de tipo medio, ni teólogo, ni filósofo, ni señeramente virtuoso.

Voy a emplear, indistintamente, el término seglar y la expresión padre de familia, para que así quede bien claro, desde el principio, que cuando comienzo por afirmar que el seglar, que el padre de familia, puede y debe aspirar a perfección, no tengo en mi mente la idea de una perfección que consista en una evasión del alma al campo propio de los Institutos religiosos, en una imitación del estado religioso en la que la condición de padre de familia se arrastre como una carga pesada, con la tristeza de quien no escogió lo mejor.

Objetivamente, el estado de virginidad es el mejor, pero la perfeción subjetiva consiste en cumplir la voluntad de Dios.

Dios no nos quiere a todos religiosos y célibes. Lo que sí nos quiere a todos es perfectos. Y por lo tanto, lo que importa, es escuchar y seguir su voz a la

hora de elegir estado y seguirla escuchando todos los minutos de nuestra vida, siendo perfectos, con la perfección propia del estado a que hayamos sido llamados por El.

La primera parte del trabajo que voy a someter a vuestra consideración, consiste en la selección o ensamblaje de unas cuantas verdades reveladas, que vienen siendo alimento de mi propia vocación, y de las que vengo sirviéndome como de pregón o llamada que, con ocasión o sin ella, oportuna e importunamente, voy lanzando a las almas de los seglares desde escenarios y tribunas y en la recoleta soledad de íntimas conversaciones.

El Evangelio

Arrancamos de un acto de Fe y sobre él, como sobre firme e insustituible cimiento, comenzamos a construir. Creo en Dios y creo que es infinitamente bueno, sabio y poderoso y principio y fin de todas las cosas.

Me veo a mí, con las malas inclinaciones y las limitaciones de mi naturaleza caída y, al mismo tiempo, inteligente y libre.

Observo a mi alrededor un mundo que, como ha dicho recientemente el Romano Pontífice, camina sin saberlo por los derroteros que conducen al abismo almas y cuerpos, pueblos y civilizaciones, buenos y malos (1).

Y de la contemplación de Dios, infinitamente bueno y sabio, del mundo en peligro de gravísima ruina y de mí mismo, trabajado por las fuerzas contrapuestas del bien y del mal, brota un deseo ardiente: que se cumpla la voluntad de Dios; que se cumpla en la sociedad de

(1) *Exhortación a los fieles de Roma* pronunciada por Su Santidad Pío XII el 10 de febrero de 1952. V. "Ecclesia", de 16 de febrero de 1952, pág. (173)-5.

las naciones, en los Estados, en las sociedades y en los individuos.

Cada uno de nosotros podrá trabajar para que Jesucristo reine en la sociedad de las naciones, en el gobierno de los pueblos, en sus asambleas legislativas, en los organismos conductores de la economía y del pensamiento, pero nadie, ni aún los más poderosos, podrán decir que de su sola voluntad depende la instauración en tales instituciones de este reinado salvador, de paz, de amor y de justicia.

Sí hay, en cambio, un mundo grande y pequeño a la vez, el de nuestro propio yo, en el cual mandamos con plenitud de eficacia. Que Cristo reine en cada uno de nosotros; que la voluntad del Padre se cumpla, entera y prontamente, como en los ángeles, en el ámbito de nuestros propios actos, eso sí que está en nuestras manos con poder decisivo.

Creo en Dios y deseo que su voluntad se cumpla en mí. He aquí el arranque y cimiento de la santidad de todos los hombres, de los religiosos y de los seglares.

Asentada esta piedra sillar, corresponde preguntarle al Señor cuál es su voluntad.

Una vez, un doctor de la Ley le preguntó a Jesucristo, para tentarle: "Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas" (Mt. 22, 34-40).

Algún tiempo después, cuando su Pasión iba a dar comienzo, Jesucristo introdujo una novedad en el segundo mandamiento, que se convirtió así en el mandamiento suyo: "Este es mi precepto, que os améis unos a otros, como Yo os he amado". Y a continuación nos

dijo cómo era su amor: "Nadie tiene amor mayor que este de dar la vida por sus amigos" (Io. 15-12-13).

De modo que la voluntad de Dios es amor. Los dos mandamientos son uno, porque el amor al prójimo es una manifestación del amor de Dios, ya que nuestro prójimo es criatura de Dios, amada por El, y el amor a la criatura tiene necesariamente que consistir en desear para ella lo mejor y en ayudarla a que lo consiga, y lo mejor es Dios mismo.

Toda la Ley es amor. He aquí un segundo momento solidísimo de la perfección de todos, de los religiosos y de los seglares.

Sin amor, no hay cosa que valga algo, por muy grande y levantada y aun pura y heroica que se nos apareciere. El bellísimo y famoso texto paulino pone de relieve esta gran verdad con el vigor del magisterio del gran Apóstol: "Hermanos: Si yo hablase todas las lenguas de los hombres y de los Angeles, y no tuviese caridad, sería como metal que suena, o campana que retiñe. Y si tuviese el don de profecía y penetrase todos los misterios, y poseyese todas las ciencias; y si tuviese toda la fe hasta poder trasladar los montes de una parte a otra, y con todo no tuviese caridad, nada sería. Y si distribuyese todos mis bienes para dar de comer a los pobres y entregase mi cuerpo a las llamas, no teniendo caridad, nada me aprovecharía."

Un paso más. Los maestros de la vida espiritual nos precaven contra el peligro de mecernos en la zona abstracta de las grandes y bellas ideas y nos invitan a formular propósitos concretos.

Todo es amor, y donde no hay amor no hay nada, pero ¿cómo se traduce en actos concretos la vida de amor, es decir, la vida de perfección?

En un diálogo con el joven rico, díjole Jesús: "Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees y dalo a

los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; y vuelto acá, sígueme" (Mt. 19, 21).

Vende cuanto tienes y dáselo a los pobres... Estas palabras de Jesucristo deben ser bien entendidas. El texto paulino más arriba citado nos da luz para interpretarlas rectamente. Buscando en ellas no la letra que mata, sino el espíritu que vivifica, diremos que el que vendiera todos sus bienes y se los diera a los pobres, si no tuviere caridad, habría realizado una obra vacía delante de Dios.

¿Pero entonces, la perfección consistirá en el cumplimiento de la letra del consejo de Jesucristo de vender nuestros bienes, siempre que lo hagamos con espíritu de amor?

Si la respuesta fuese afirmativa, sólo podrían aspirar a la perfección los religiosos de las órdenes mendicantes.

No; lo que Dios nos pide es que le amemos; que le amemos con toda nuestra mente, toda nuestra alma y todo nuestro corazón. Con TODO nuestro corazón. Dios es un Dios celoso, es un fuego devorador, y no tolera compartir ese corazón nuestro con los amores desordenados de las criaturas. La perfección consiste en que el alma esté llena de aquellos dos amores de los que penden toda la Ley y los Profetas, y que, como decíamos, constituyen un solo amor. En cuanto hay un desordenado amor a las criaturas, aun a las que lícitamente podemos amar, la perfección se resquebraja porque, como con acierto grande se ha escrito, nada obscurece tanto la vista para contemplar a Dios ni nada ensordece tanto los oídos para escuchar a Dios ni nada quita tantas fuerzas para caminar hacia Dios como el desordenado afecto a las criaturas de Dios (2).

(2) EUGÈNE BOYLAN, *Dificultades en la oración mental.* Editorial Patmos.

La perfección es compatible con la posesión de los bienes de este mundo, como la imperfección lo es con la desposesión de ellos, porque, en definitiva—digásmoslo una vez más—, la perfección depende del grado de caridad teológica que arda en el alma.

Poseamos, sí, los bienes de este mundo que, como padres de familia, necesitamos para el sustento de nuestra grey; pero no tengamos el corazón en ellos. No son nuestros: nos los dió el Señor que está en los cielos, el Señor a quien debemos invocar diciendo: Padre Nuestro, para que, como buenos hermanos pidamos todos para todos. Poseámoslos como comunes y ajustémonos en su uso a la ley suprema y única de la caridad, empleándolos en el bien de nuestro prójimo, olvidados de nosotros mismos.

Tarea ciertamente difícil, porque si la pobreza material, como hemos dicho, no es la perfección de la pobreza de espíritu, ayuda mucho a conseguirla, y al revés, los bienes de este mundo son un peligro que los hombres no acabamos, en general, de temer con bastante horror.

Hablábamos hace poco de que era preciso concretar y creemos haber concretado algo, pero no lo bastante para no haber salido del campo engañoso de los propósitos demasiado abstractos.

Si buscamos perfección, hemos de despegar nuestro corazón del amor de los bienes temporales, porque no nacimos para ellos sino para los eternos. Pero esto quiere decir algo más y más concreto: quiere decir que no los busquemos. Hay algo que es lo único que debemos buscar siempre, hasta la hora de nuestra muerte, en todo: en el hogar, en la iglesia, en la profesión, en el apostolado, en la limosna, en el estudio, en el descanso, en el recreo: el Reino de Dios y su justicia.

Sí, padres de familia; si queremos aspirar a perfección hemos de buscar, en todo, no las riquezas, sino el Reino de Dios y su justicia. Nadie puede servir a dos

señores, pues o bien aborreciendo al uno amará al otro, o bien adhiriéndose al uno menospreciará al otro. "No podéis servir a Dios y a las riquezas" (Mt. 6, 24).

¿Que tenemos la obligación de sustentar, de vestir, de alimentar, de educar y aun de lograr la prosperidad material?

Sí, es cierto, esa es la voluntad de Dios, y el canon 1.113 del Código Canónico nos lo recuerda con estas palabras: "Los padres tienen obligación gravísima de procurar con todo empeño la educación de sus hijos. tanto la religiosa y moral como la física y civil, y de proveer también a su bien temporal"; pero ya sabe el Señor que está en los cielos que de todas esas cosas, de la comida y del vestido, de la añadidura, en fin, habemos menester. Y no quiere que vivamos como los paganos, buscando estas cosas con inquietud, con ansiedad. ¡Padres de familia, agobiados tantas veces por la tarea difícil siempre, dificilísima en los tiempos presentes, de alimentar y de vestir y de educar a la pequeña grey familiar: No seáis hombres de poca fe; pensad en los lirios del campo y en las avecillas del cielo. Y si queréis tener la seguridad, una seguridad que no puede fallar porque está apoyada en la palabra de Dios, de que no os falte la comida y el vestido para vuestra mujer y para vuestros hijos, buscad el reino de Dios y su justicia primeramente, y en todo, seguros de que todo lo demás se os dará por añadidura.

Gozaremos así de otra seguridad y de otra paz: la de que la cantidad de bienes materiales que venga a nuestras manos será, exactamente, la cantidad que Dios ha querido que nosotros administremos y, por lo tanto, la que convendrá a nuestra virtud; la que bastando para nuestro cuerpo no pondrá en peligro nuestra alma.

¡Cuánto habla el Papa de justicia social! En definitiva, la justicia social consistirá en una justa distribución de bienes. Pero, ¿cómo vamos a distribuir justamente

los bienes si los cristianos, aun los de comunión diaria después de oír misa y de comulgar y aun de trabajar algún rato en una obra apostólica enderezamos con ansia el resto de nuestra vida a tener cada vez más bienes de este mundo, cada vez más confort, cada vez más lujo? Así seremos incapaces, con radical incapacidad, de remediar la injusticia social. Así quien la remediará es el comunismo, el gran mal del comunismo, del que Dios sacará el gran bien de que la sociedad se transforme movida por el flagelo de un terrible castigo, ya que no supo transformarse pacíficamente, impulsada por el fuego de la caridad.

El Amor

"Si alguno me amare, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y a él vendremos y en él haremos mansión" (Io. 14, 23).

Seremos perfectos si cumplimos la voluntad de Dios. La voluntad de Dios está contenida en dos mandamientos de amor, y este amor pide que nuestro corazón no se enrede en el amor de los bienes temporales ni los busque, porque el alma que ama a Dios busca primeramente y en todo el reino de Dios y su justicia.

A quien viva así es claro que el Padre, que es amor, le amará con un amor tan grande que le llevará a venir a su criatura y a hacer en él su propia morada. "Dominus tecum", el Señor contigo.

Así, no es sólo que estamos siempre en presencia de Dios; es más: Dominus tecum, Dios conmigo. Somos, en verdad, templos del Divino amor y de la Sabiduría; y, como dice Santa Teresa, si, "adonde está Dios es el cielo", cielo es el alma del hombre que está en gracia, y así, como la propia Madre Teresa dice con su gracia inefable no es menester para hablar con nuestro Padre Eterno ir al cielo ni para regalarse con El hablar a

voces. Ni nos son necesarias alas para ir a buscarle, "sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí, y no extrañarse de tan buen huésped; sino con gran humildad hablarle como a padre, pedirle como a padre, contarle sus trabajos, pedirle remedio para ellos" (3).

Se comprende que sobre el alma en gracia, templo de Dios, participante de la misma vida divina, fluyan corrientes de divino amor; que más y más la preparan para la visión beatífica en los cielos y para comenzar ya, desde aquí, en la tierra, la vida de amor que es la vida cristiana.

Cuando el alma se asienta en el amor, está cimentada en un cimiento de eternidad.

A veces enturbia la ilusión que ponemos en las obras buenas de limosna, de misericordia, de apostolado, el temor de la muerte que, como una ráfaga de aire frío, nos hiela el alma haciéndonos pensar que aquella empresa que con tanto interés realizamos tendremos un día que dejarla cuando llegue nuestra hora.

Otras veces la tristeza proviene de pensar en la separación de los seres que amamos más.

Otras veces la ráfaga melancólica viene movida por un sentimiento de incapacidad: Quisiéramos ser más útiles a la Iglesia, a la Patria, a la esposa, a los padres, a los hijos, a los pobres...

Pero todas estas tristezas y melancolías las cura el amor. El alma que vive en caridad, vive en su centro; realiza algo que nadie la podrá arrebatar y todo lo que hace está dotado de una fecundidad que pudiéramos decir divina, porque la caridad, en efecto, transforma todos nuestros actos, los grandes y los pequeños, los heroicos y los vulgares, los fáciles y los penosos. Cada aliento, cada lágrima, cada paso, cada palabra de un alma en gracia, vivificados por el amor, tienen fuerza

(3) *Camino de perfección*, c. 28.

para subir a los cielos y, rasgándolos, llegar hasta la presencia de Dios y serle gratos al Señor — un alma en gracia es graciosa delante de Dios —; y conseguir de Dios que envíe sobre la tierra con abundancia su Espíritu, el único que es capaz de renovarla.

El amor es vencedor del dolor. — Enfermedad, separación, fracaso, deshonra, pobreza... ¡Qué importa! Ninguno de estos males tendrá fuerza para apagar la actividad de nuestro amor; antes al contrario, serán combustible precioso, fragante, que avivará el fuego del amor. El amor los fecundará haciéndolos útiles para la gloria de Dios y para el bien de las almas.

Estoy hablando con el padre de familia en cuyo corazón Dios pone amor, que es reflejo del suyo, a la esposa y a los hijos. Su dolor es el que nos duele hasta el punto de que el propio no importa. La enfermedad, la pobreza o la deshonra no nos arredrarían si fuéramos solos. Nos duelen con el dolor que traerán para nuestra amada, pequeña y tierna grey. Pero el amor es más fuerte que el dolor. Sí; esos dolores ofrecidos con amor por nuestra grey serán medio poderosísimo, de fecundidad tan inmensa que sólo en el cielo seremos capaces de comprenderla, para hacer el bien a nuestros seres queridos. Es el misterio del dolor o de la cruz, que con su maravillosa sencillez nos revelaba ya desde niños el catecismo: Cristo escogió la muerte de cruz porque cuanto era más ignominiosa y penosa, fué más meritoria y gloriosa. A mayor cantidad de pena y de ignominia, mayor cantidad de mérito y de gloria. Cristo salvador, muriendo en la pena y en la ignominia de la cruz, clavado en ella, imposibilitado, para los ojos humanos, de hacer el bien, es, con sus dolores, el gran bienhechor de la humanidad. El padre de familia no sabe qué destino le tendrá reservado Dios; no sabe si vivirá muchos años y si, durante ellos, podrá salvar

directamente de muchos peligros a los suyos; proporcionarles muchas alegrías; asistirles con muchos consejos; caldear sus vidas con muchas ternuras... Pero está bien cierto de que, ofrecida con amor su vida toda por ellos, aunque la muerte la trunque pronto, aunque la enfermedad le paralice, aunque la pobreza le inutilice, clavado en su cruz estará siendo fuente para su grey familiar de bienes inmensos merecidos delante de Dios con sus dolores.

¡Qué enorme fecundidad la del dolor! ¡Y qué despreciada!

¡Qué consuelo para todos los que sufren el de saborear la fecundidad de su dolor! Como dijo el poeta, el padecer por amor es muy dulce padecer (4).

El amor es también vencedor del tiempo. — Porque nos libra del lastre de nosotros mismos, de buscarnos a nosotros mismos. Libera el alma del desasosiego por el éxito o el fracaso, del miedo a perder o a comprometer vida, bienes, honra...; y así nuestras potencias son como una máquina en punto, limpia de la suciedad del egoísmo que engendra desajuste, disminución de rendimiento, pérdida de velocidad.

El amor ilumina nuestro camino con la propia luz que irradia nuestra alma. "Si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; pero si fuese malo, también tu cuerpo estará en tinieblas" (Lc. 11, 34).

Si la intención es recta, limpia, clara, nuestro caminar será poderoso, intrépido, veloz; veloz como las flechas que van hacia su blanco.

Es que, con el amor, sobrepasamos en cierto modo la noción finita del tiempo, llevados por la fuerza poderosa de Dios.

(4) PEMÁN, J. M., *La resignación.*

Lo que importa es averiguar netamente su voluntad. Y esto supuesto no importa para nada que lo que El nos pida sea mucho y que las horas del día no sean más que veinticuatro; cabrá en ellas todo lo que Dios quiera, de nosotros, que disponemos—digánoslo otra vez—de la fuerza poderosa de Dios.

Cada uno de nosotros, mirándose a sí mismo, podrá decir con razón que no es más que pecado, fatiga, error, enfermedad, muerte. Pero si levantamos los ojos por encima de nuestro pobre y miserable yo, ansiosos de luz, y los fijamos en Dios, y nos dejamos arrebatar por Su Amor; en el punto y hora en que dejando de amarnos y de fiar en nosotros mismos, amemos a Dios y lo esperemos todo de Él, nos será dado decir con el Apóstol que lo podemos todo en Cristo y gloriarnos como El de nuestras propias debilidades para que habite en nosotros la fuerza del Señor.

El amor es también vencedor de la muerte. — La muerte no truncará nuestra actividad de amor. No me parece lenguaje cristiano el que habla, dándole a las palabras un sentido definitivo, de pérdida de los seres queridos. La vida se muda, no se acaba. Y cuando trocamos este vivir perecedero por el eterno vivir, no sólo, claro es, no se acaba, como decíamos antes, nuestra actividad de amor, sino que, antes al contrario, subsiste limpia, purificada y con una fecundidad para hacer el bien a los que amamos de que no disponemos mientras estamos en la tierra.

Así, el padre de familia que asienta su vida en el cimiento del amor, elimina la tristeza que la muerte y consecuente separación de los que amamos trae consigo al saber con certeza que su último suspiro no será el último aliento de su amor, sino el comienzo de un amor mejor. Y para los que padecen la transitoria separación de la muerte de los seres queridos, también está llena

de luz y de alegría nuestra religión de amor, puesto que ni el padre, ni la madre, ni el esposo, ni la esposa, ni el hijo que se murieron los hemos perdido; seguimos teniendo padre y madre y esposa y esposo e hijo que allá, en los cielos, con una vida pura, nos hacen objeto de su amor y consiguen para nosotros la protección del Padre de todos que en los cielos está.

La ley de amor en la familia, en la profesión, en el estado y en la Iglesia

¿Cómo se traduce concretamente esta vida de amor o vida de perfección — vida de perfección y vida de amor son para nosotros términos sinónimos — en el seglar?

En la familia. — Lo primero de todo, amor a los hijos, aun antes de tenerlos. El matrimonio es la alta empresa de servir de instrumentos para que venga el hombre a la tierra.

Este amor a las criaturas de Dios, que por medio nuestro el Señor hace venir al mundo, ha de ser determinante de nuestra vocación de casados, y ha de presidir la elección de la esposa y del esposo, de manera que, aparte del atractivo físico, se produzca el de las almas, de tal forma enamorados del cónyuge futuro que sea aliciente e impulso para la perpetua unión matrimonial con él la ilusión de tener hijos que reproduzcan las virtudes del amado.

Hace algún tiempo que en mis charlas y peroratas por esos mundos de Dios, me he permitido sintetizar estos puntos de vista, con el deseo de gravarlos bien en el alma de los jóvenes, nada menos que en un piropo que, para que el atrevimiento fuese mayor, me permití decirlo por primera vez en una capital de Andalucía, la tierra del fino gracejo y de la inspiración:

Niña bonita: estoy enamorado de ti, no sólo por el color de tus ojos o por la risa de tu boca o por la armonía de tu cuerpo, sino por la blancura y la gracia de tu alma y quiero hacer de ti el huerto de mis amores porque deseo tener unos hijos que sean tan buenos y tan puros como tú.

Y para encender más desde la primera hora en el alma del joven cómo debe vivirse la ley de la caridad en el noviazgo, yo les he pedido que fuesen fieles a este amor aun antes de conocer a aquella que andando el tiempo había de ser la compañera de su vida; que pensasen que ya existía; y que caldeada y encendida su alma en el amor de la que ya estaba elegida para ellos por Dios, se aferrasen a su imagen como asidero que seguramente habría de liberarles de ser derrotados por los ataques de la impureza.

En los hijos debe pensarse al usar del matrimonio. Uso que no es, como con tanto acierto se ha escrito, fornicación consentida por Dios para los que no han tenido el coraje de seguir el camino de la virginidad, sino facultad sagrada, tan sagrada que Dios ha unido su ejercicio a un sacramento (5).

En los hijos debe pensar la madre durante el período de su gestación y en los dolores de su parto, de tal manera que cuide exquisitamente, desde el inicio de la formación en sus entrañas de un nuevo ser, de la pureza de sus sentimientos y dignifique y embellezca el trance de su alumbramiento ofreciendo aquellos dolores por el hijo que tanto le cuesta.

En los hijos, en fin, hemos de volcar nuestro amor durante toda nuestra vida para enseñarles con nuestra palabra y con nuestro ejemplo, sobre todo con nuestro ejemplo, a amar a Dios y a vivir, fieles a este amor,

(5) JACQUES LECLERC, *El matrimonio cristiano*. Ed. Patmos.

la belleza insuperable de una vida íntegramente cristiana.

Como el artista piensa en su obra y traslada a la materia impulsado—a veces como arrebatado—por la inspiración, la belleza que concibió su espíritu, así el padre de familia, que es fiel a la ley del amor, moldea las almas de su grey. Pero, ¡por Dios!, sin creerse que el único ni el principal cincel es el sermón.

Voy a intentar enumerar unos cuantos instrumentos de su trabajo.

El ejemplo. El espectáculo de una vida cristiana constante, día tras día fiel a sí misma; reaccionando en cristiano siempre, frente a las pruebas más diversas y ante los acontecimientos más distintos, vale más que cien exhortaciones elocuentes, patéticas y nutridas de solidísima doctrina.

El conocimiento. Hay que seguir el consejo de San Pablo y hacernos todo a todos para ganarlos a todos. Tenemos que hacernos niños y estudiantes y jóvenes y enamorados y opositores y deportistas... con nuestros hijos. Delicados, sensibles, interesados por todos los problemas del hogar y de la mujer con nuestras esposas.

Populares, sencillos, pacientes con nuestros criados.

Cantar a su son; que encuentren siempre sus cosas en nosotros un eco cordial, un interés. Llorar y reír y enfermar con ellos.

Haciéndonos de este modo dueños de sus almas, sabremos cuáles son sus pasiones dominantes, a qué vicios se inclinan y qué virtudes les atraen, y estaremos en condiciones de ayudarles inteligentemente a que riñan bien las batallas entre el bien y el mal.

La oración. Ocurre a veces que hablamos demasiado de Dios a nuestros hijos y demasiado poco de nuestros hijos a Dios. La frase creo que es de una mujer de Acción Católica, y la tengo por certísima. Nos recuer-

da el poder sobrehumano de la oración, y nos corrige del gran defecto de apoyarnos excesivamente en nuestras propias obras.

La buena palabra. No la excluyo como instrumento forjador de las almas de la grey familiar. Empléela, sí, el padre de familia, pero sin sobrevalorarla, sin abusar de ella, empleándola en dosis cortas y presentándola siempre como solución del problema o de la duda que tengan los suyos como consuelo de su dolor, como medicina de su enfermedad espiritual.

Amor a la esposa. La ley de la caridad lleva a los casados a conservar y acrecentar, toda su vida, su recíproco amor. Fijaos bien en el verbo acrecentar y meditad cuánta belleza, cuánta luz y cuánta alegría entraña lo que os digo.

El espíritu del mundo tacha a la religión de Cristo de sombría y se cree a sí mismo, con pícara suficiencia, maestro del alegre vivir. ¡Y es lo contrario! El mundo, ante una pareja que va a contraer matrimonio, piensa con amargo escepticismo que tras del noviazgo y la luna de miel vendrán los hielos del aburrimiento y de la desilusión. En cambio, la ley de la caridad del cristianismo sabe que un matrimonio que se haya constituído apoyándose en ella, se calentará y se iluminará con una llama que el tiempo hará cada vez más alta y luminosa, de tal modo que el pasado no será una estampa melancólica, sino una manera de contrastar lo que el espíritu del mundo ni entiende ni entenderá jamás: que cada año los esposos se aman más que nunca se amaron.

El esposo o la esposa que al oírme se sonrían con una triste sonrisa de desaprobación, dispuestos a argüirme con su caso y con el de tal amigo, pariente o vecino y... con el de tantos otros matrimonios constituídos cristianamente y corroídos después por la polilla de la desilusión, piensen que si no subieron las gradas

del altar superficialmente y si no pidieron la bendición de Dios y la gracia del Sacramento para una unión a la que les atrajo el encanto físico u otros bienes materiales, pero nada o muy poco la belleza del alma. Confiesen éstos, sobre las cenizas de su amor carnal, su grave equivocación, pero no se desesperen, que no han perdido siempre el tren de la santidad y la felicidad matrimonial.

Aplíquense sin perder un momento a descubrir en el alma de su cónyuge las bellezas que ciertamente hay en ella; pídanle a Dios que la Gracia del Sacramento, que no puede faltar, les ponga delante de los ojos, a los resplandores de una luz especial, aquellas bellezas y les haga, al mismo tiempo, benignos con los defectos de su cónyuge acaso vistos con un lente de aumento progresivo; oren mucho; y Dios les concederá, como una vocación retardada, un amor conyugal de los que nunca se extinguen, de los que el tiempo aumenta.

En este regar, cuidar, mimar, fomentar el amor recíproco está el cumplimiento de la ley de la caridad, está... — querríamos meter las palabras que vamos a decir en lo más hondo de las almas de los padres de familia que aspiren a perfección — está su santidad.

Caen en una zancadilla de Satanás los esposos que, ansiosos de acercarse a Dios, creen que el camino del cielo está en la penitencia, en las caras largas y aburridas, en el abandono del buen gusto, de la belleza y de la fragancia para el cuidado de sus personas, en el aislamiento, en la adustez de una postura negativa que no ve más que vicio y que no tiene más que palabras ásperas — ¡Cuidado! Yo dudo que eso sea camino de perfección para nadie, y afirmo que cuando se trata de un hombre, de una mujer, casados, es muy de temer que para el otro cónyuge sea camino ... de Dios sabe qué extravíos.

Amor a los criados. Forman ellos, según la concepción cristiana, parte integrante, no postiza, de la familia, y son almas que el Señor encomendó a nuestro cuidado. La palabra criados ha venido a tener un sentido como despectivo y de inferioridad, y esto es una adulteración de lo que quiere decir. Alimentados, educados, mejorados, defendidos, criados, en fin, por el padre y la madre de familia, son las personas que nos sirven y que por eso se llaman criados.

Esta grey familiar, compuesta por la esposa, los hijos y los criados, constituyen un campo inmediato e ineludible de nuestra acción apostólica que no nos es lícito dejar abandonados para dedicarnos a otras tareas que sólo una visión superficial puede calificar de más importantes. De cómo fuimos apóstoles de nuestra grey será, sin duda, de lo primero que Dios nos pida cuentas en el día del juicio, sin que pueda justificar nuestro abandono el que nos descuidamos con ella para entregarnos a otras almas más alejadas.

Una frase de San Agustín, que Pío XII recogió haciéndola suya en una de sus Encíclicas, pone de relieve, con un vigor inmenso, la dignidad y la responsabilidad del padre de familia, que "ejercerá en su casa oficio eclesiástico y, en cierta manera, episcopal" (6).

En la profesión. — Para ganar el pan con el que sostener a su grey, y para no ser un parásito de la sociedad en que vive, el padre de familia que aspira a la perfección ejerce una actividad profesional y en ella ha de ajustarse también, si quiere ser perfecto, a la ley suprema de la caridad.

Tendrá presente esta ley al elegir la profesión, no buscando ni el dinero ni el honor ni la influencia ni

(6) Pío XII, *Summi Pontificatus.* Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias. Ediciones A. C. E., p. 374.

al menor esfuerzo, sino la voluntad de Dios inquirida con el mismo celo y con la misma finura de espíritu con que se inquiere el camino de matrimonio o el de estado religioso por el que Dios quiera llevarnos.

Elegida la profesión, la ley de la caridad pide que en la preparación para su ejercicio, pongamos a la máxima tensión nuestros talentos, no para la vanagloria del triunfo y de escalar altos y dorados puestos en la vida, sino por el afán generoso de ser buenos instrumentos de realización del bien concreto que entraña el ejercicio de cada tarea profesional. Y a impulsos de este mismo afán pide la perfección del seglar que nunca dé por terminada su preparación para ejercer la carrera o el oficio elegido.

Otra cosa pide la ley de la caridad o de la perfección, en relación con el ejercicio del quehacer profesional, y es el de que no permanezcamos indiferentes a los problemas y a las necesidades de todos nuestros compañeros de trabajo y que por fino espíritu de caridad hagamos de nuestra parte lo posible para resolver tales problemas.

Deseo hacer una advertencia que tiende a evitar una lamentable desviación. El profesional que aspire a perfección no está obligado a traer siempre el nombre de Dios en sus labios. Esta advertencia es siempre útil, pero lo es más en el momento presente de España en el que no sin razón ha podido hablarse de una cierta inflación religiosa. Para expresar mejor mi pensamiento, insistiré en él desenvolviéndolo en torno al ejercicio de la profesión de abogado, que es la mía. No es el abogado más perfecto, más cristiano, el que más manifestaciones externas y verbales de su catolicismo hace con su clientela, sino el que la sirve con más diligencia, con más celo, con más paciencia, en una palabra, con más amor; el que con más moderación y más justicia y más atenta consideración de las circunstancias

de cada caso, cifra sus minutas; el que sirve, sin doblegarse, a la justicia y a la paz. Y éste, aunque no les hable, con las palabras, a sus clientes, de Dios, ciertamente que les acerca a Dios porque la caridad abre las puertas de la fe.

El César. — Su autoridad viene de Dios y es depositario de ella para salvaguardar el bien común; para defender a los buenos y perseguir y contener a los perversos. La paz y el orden imprescindibles para nuestro trabajo y nuestro sueño, para nuestro esparcimiento, para que podamos rezar y estudiar y educar a nuestros hijos se mantienen gracias a la permanente vigilia y al constante esfuerzo de los gobernantes. Tienen derecho a nuestra colaboración y merecen nuestro respeto, y aún más, nuestro amor. De la ley de la caridad que, como tantas veces venimos diciendo, es la Ley de la perfección, no están excluídos los gobernantes ni aun los de recia condición. "Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana" (I Petr., 2, 13).

El seglar que aspire a la perfección debe, pues, amar a sus gobernantes y por amor a su prójimo ayudarles, facilitarles su tarea de servidores del bien común, con la obediencia a sus mandatos; con la crítica serena, recta de intención, desapasionada, de sus actos; con la oración. No haciéndoles víctimas de su envidia ni de su murmuración. Yo pediría un examen especial sobre la envidia y sobre el octavo mandamiento. No sé lo que sucederá en otras partes de la tierra, pero en España se me antoja que la envidia comete muchos atentados contra quienes gobiernan. El seglar que quiere ser perfecto debe entrar con valentía dentro de sí y desdoblar los pliegues de su alma para limpiarla bien de la miseria de la envidia y atajar la mentira y el falso testimonio y los juicios temerarios, que son sus frutos. ¡Cuántas veces juzgamos ligeramente males de

quienes nos gobiernan o, supuesta la verdad de los mismos, los decimos y los oímos sin que haya un fin bueno que lo justifique! Es posible que de nada de esto hagamos materia de acusación ante el Tribunal de la penitencia y, sin embargo, ¿no habrá llegado a ser grave el mal causado al bien común y, en particular, a nuestros gobernantes, con esta conducta?

La limpieza de estos vicios, que con tristeza me atrevo a calificar de nacionales, es imprescindible para que cumplamos con perfección el deber de crítica a que más arriba me he referido y el de valientes formadores de opinión pública.

El tipo ideal de seglar que estoy esforzándome en dibujar es el de una persona que ama mucho y, en consecuencia, que ama al bien común. Por lo tanto, no se desentenderá de este bien abandonando totalmente en manos del Estado, el Partido o el Sindicato el fin de lograrlo, sino que trabajará a su vez por conseguirlo. Y no se contentará con observar con los gobernantes, que son los hombres sobre los que directa y principalmente gravita la tarea de servirlo, la conducta que hemos dejado pergeñada en sus trazos más esenciales. Hará más. Observará los actos de gobierno, los acontecimientos de la vida social, los problemas que inquietan a sus conciudadanos, las injusticias, los vicios y los obstáculos todos que se oponen a su felicidad; las conductas, las obras y las instituciones que, por el contrario, son hacedoras del bien; y contrastará toda esta varia película de la vida con la doctrina de Jesucristo y el juicio que todo le merezca, examinado a la luz divina de esa doctrina, constituirá su opinión propia, una opinión que proclamará y que hará valer con todas sus fuerzas, para que se traduzca en obras de la manera que más conveniente sea para el bien común.

El seglar que aspire a perfección tiene que aplicar con vigor los talentos —uno, dos o tres— que le haya

dado Dios al servicio del bien común. Lo pide la caridad. Lo contrario es ciertamente egoísmo; imperfección. Y grave peligro. Porque la inhibición del hombre racional y, por lo tanto, libre, hecho a imagen y semejanza de Dios, conduce a los buenos y a los malos por los derroteros que llevan al abismo de un Estado totalitario, monopolizador y omnipotente en el que perecen, como víctimas sacrificadas ante un ídolo descomunal y desarmado, la dignidad y la libertad de la persona humana.

El gobernante, sólidamente cristiano, no ahogará. sino que fomentará la existencia de una verdadera opinión pública. 1) Porque como se sabe sujeto a error, a debilidad y a pecado, y desea ardientemente acertar, busca y agradece la crítica que le advierte de los inevitables defectos de su obra. 2) Porque como conoce la dignidad del hombre, racional y libre, puesto por Dios en la mano de sus propios consejos, no es para él un ideal tener bajo sus pies una manada irresponsable que no se mueva más que por el temor o los más bajos y carnales intereses: pan y toros o pan y fútbol; sino verse rodeado de un pueblo constituído por hombres que piensen y que amen, conscientes de sus propias responsabilidades, dispuestos a dar a sus gobernantes hacienda y vida, y a prestarles también, con muchísimo respeto, pero con la inconmovible firmeza de su dignidad de hijos de Dios, aquel otro servicio, no menos útil, de cerrarles el camino de la injusticia.

Decíamos que raer la envidia es imprescindible. ¡Claro! Todo andará bien cuando todo esté cimentado en el amor. Porque la obediencia y la colaboración y el respeto y la crítica y la formación de la opinión pública, deben ser por igual fruto y consecuencia del amor.

La Santa Madre Iglesia. — Ella es la obra del Hombre-Dios. El la fundó para que continuase su misión.

La vida divina de la gracia que nos hace hijos de Dios y herederos de su gloria, la recibimos por medio de los Sacramentos a través de ella; por eso es Esposa de Jesucristo y Madre nuestra.

La Ley de la caridad pide que a esta nuestra Santa Madre la sostengamos con nuestras oraciones y con nuestro dinero, la sirvamos con nuestro trabajo y que estemos atentos, muy atentos a su magisterio.

Yo os invito a que nos esforcemos por sostener directamente a nuestra Madre y a que tampoco en esto haya inhibición en las manos del Estado. Enhorabuena que éste la ayude y Dios bendiga a los gobernantes que buscando con recta y limpia intención el bien común de sus pueblos, atendidas todas las circunstancias de los mismos, ayuden a la Iglesia, porque en esa ayuda vean en conciencia una bella y eficaz manera de hacer el bien a sus súbditos, pero eso no debe paralizar la acción, sostenedora de su madre, de los hijos de la Santa Iglesia.

El alma de nuestra Santa Madre; sus consejos, sus amonestaciones, sus deseos, sus necesidades, sus planes para hacer el bien a sus hijos, tiene expresión por medio del Papa, del Obispo y del Párroco. Pide, pues, la ley de amor en que consiste la perfección que amemos al Papa, a nuestro Obispo y a nuestro Párroco y, como obras son amores y no buenas razones, que les obedezcamos y que secundemos pronto y sumisamente sus deseos.

Para mí, uno de los propósitos concretos del padre de familia que aspire a perfección ha de ser el de leer y estudiar los documentos y discursos en que se contiene el magisterio del Papa y de los Obispos. Este estudio ha de hacerse asiduamente, muy en la presencia de Dios y con muchas y ardientes súplicas de luz para comprenderlo bien y de voluntad para cumplirlo.

No es elemento esencial de la perfección del seglar, a mi modo de entender, trabajar en obras de apostolado en estricto sentido, pero sí lo es una disposición de ánimo siempre inclinada a responder con un sí, pronto y alegre, al llamamiento de la Santa Madre Iglesia cuando ésta nos pida que realicemos una tarea apostólica determinada, que ocupemos un cargo, que de esta o de aquella manera sirvamos a las almas y al bien común.

El no trabajar en obras de apostolado en estricto sentido no quiere decir que se viva al margen del bien de las almas—nada más contrario a la ley de la caridad—, ni que no se ejerza apostolado en un noble y fructífero sentido.

Para todo padre de familia que aspira a perfección es esencial el apostolado que tiene por campo de operaciones la grey familiar; el del buen ejemplo de una vida verdaderamente cristiana en la que se cumplen bien los deberes de estado; y el de la oración y el sacrificio ofrecidos uniendo, sobre todo en el Santo Sacrificio de la Misa, nuestras súplicas y nuestra vida entera, al sacrificio de Jesucristo para alcanzar las peticiones del Padre Nuestro.

El acto de apostolado más grande y más fecundo lo realiza el padre de familia cuando ofrece, unido al sacerdote, el Santo Sacrificio; cuando unido a Cristo, sobre todo por la participación de su cuerpo y de su sangre, se inmola con El, en El y por El en una inmolación total y, sabiendo que al mismo tiempo que él las dice las está diciendo Jesús, pronuncia las palabras del Padre Nuestro y se detiene en las de: Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra, para decirlas con solemne y consciente lentitud a fin de transformarse en voluntad de Dios y ser alter Christus y completar lo que le falta a la pasión de Cristo y ser utilizado por el Padre.

como Cristo lo fué, para que los hombres, todos los hombres, conozcan y sirvan y amen a Dios y alcancen la herencia de su gloria.

Algunas cualidades que deben resplandecer en el seglar que aspire a perfección

Alegría. — Alegría de sentirnos hijos muy amados de Dios y de vivir en el amor. Un cristiano triste es una contradicción. Si somos objeto del amor de Dios; si Dios es nuestro Padre; si nuestra herencia es la gloria de verle y gozarle tal cual Él es; si le tenemos realmente presente en los Sagrarios de la tierra pidiendo constantemente por nosotros; si podemos unirnos a Él en el abrazo inefable de la Eucaristía; si participamos de la misma vida divina de tal manera que somos con toda verdad templos o moradas de Dios; si el perdón está tan al alcance de nuestra mano como lo está el sacerdote que tiene poder para absolvernos de nuestros pecados; si el tesoro de la verdad nos lo guarda intangible la infalibilidad del Papa; si los poderes del infierno no prevalecerán jamás sobre nuestra Madre la Iglesia; si en las horas de dolor tenemos para confortarnos la Pasión de Cristo y para endulzar nuestra amargura el consuelo de su fecundidad y de la felicidad inenarrable con que nuestro padecer será premiado... ¿Cómo podremos estar tristes? ¡Oh, dicha del amante correspondido! Pues tal es la dicha del cristiano.

Alegría, sí; no de la falsa, de la que da el mundo, sino de la buena; de la que da Dios. Alegría del amor que pasa por el mundo atrayendo las almas con un no se qué cautivador que es una participación de aquel encanto que un atardecer sedujo y conmovió las almas decaídas de aquellos dos discípulos que iban a Emaús.

Optimismo. — "Pedid y recibiréis". — "Unidos a Mí lo podéis todo". Los cristianos no nos detenemos ante ninguna empresa difícil, arriesgada y grandiosa que ella sea. Nos detenemos, sí, cuidadosamente en la consideración de si Dios la quiere y la quiere de nosotros, y esto supuesto, sin importársenos un ardite de nuestra pequeñez, la acometemos al grito paulino de "todo lo puedo en Aquel que me conforta", después de haber dicho humildemente: he aquí el asnillo del Señor.

Nuestro optimismo es más fuerte que el desaliento porque no se apoya en el resultado sino en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Quien la cumple es siempre un triunfador, aunque ante los ojos de los hombres sea un fracasado. En efecto, de lo que se trata es de cumplir la voluntad de Dios, y esto es lo fecundo aunque el fruto lo haga Dios florecer de manera que no lo vean nuestros ojos.

Así no dejamos acometer, por pusilanimidad, ninguna obra ni la abandonamos, inconstantes e impresionables, por falta de éxito visible.

Nuestro ejemplo para los comienzos es la Virgen María, diciendo: *Fiat mihi secundum verbum tuum;* y para el fin, Jesucristo clavado en la cruz, fracasado a los ojos de los hombres y consumando a los ojos de Dios la obra infinitamente fecunda y gloriosa de la Redención.

Paz. — Es un espectáculo desagradable y peligroso para nuestro prójimo el de nuestra prisa, nuestra ansiedad, nuestra precipitación.

Además, andar así aja el alma. Nos hablan y estamos en otra parte. Nos piden algo y cohibimos a quien nos lo pide con la lista, dicha en forma entre atropellada y petulante, de todo lo que tenemos que hacer. Trabajamos superficialmente porque sacrificamos la

hondura a la velocidad. No pensamos porque no tenemos tiempo. Queremos que las misas duren poco y no encontramos un cuarto de hora para hacer oración. Comulgamos y antes de que hayan desaparecido las especies sacramentales, ya estamos fuera de la Iglesia taconeando y braceando.

Pensaba en nosotros, sin duda, Jesús cuando reprendiendo, no la tarea sino la ansiedad, dijo a la hermana de Lázaro y de María: "Marta, Marta, demasiado solícita andas en muchas cosas cuando una sola es necesaria".

No es lo mismo correr que no perder el tiempo. No perder el tiempo es signo de perfección. En toda pérdida de tiempo hay, por lo menos, una cierta relajación y disipación del espíritu. Las palabras vanas, para desahogo de nuestra impresionabilidad o de la ira o de la envidia o del amor propio; el hojear curiosa y frívolamente libros o revistas; la indebida prolongación del reposo o del recreo; el adormecerse contemplando la quimérica película tejida por nuestra imaginación...; todas estas cosas indican estados fofos, blandengues del espíritu. Como el buen administrador mira celoso por la hacienda que le fué confiada, cuidando de que sea aprovechado hasta el último céntimo, así el cristiano que aspira a perfección ha de administrar el tiempo que no es suyo sino de Dios y que le fué dado para gastarlo en el servicio del Señor. Pero esto, sin ansiedad, sin prisa, sin deslizarse como un patinador o como un bailarín por la superficie de las cosas; sin gesticulaciones. El tiempo no lo aprovechan los que corren, sino los que emplean bien, trabajando con intensidad y con paz, todos los minutos.

¿Acaso el heroísmo de la perfección de la vida ordinaria no radica en esto que acabamos de decir: en emplear bien *todos* los minutos, es decir, en hacerlo TODO bien?

Es verdad que todo programa de perfección está contenido en dos palabras: AHORA AMOR. El ayer ya pasó; no nos pertenece. El mañana es incierto y es locura edificar sobre él nuestro destino. Lo único que tenemos es el instante presente. Y en vivirlo con amor, sea grande o pequeño, difícil o fácil, gris o brillante lo que nos traiga está nuestra santidad. No en hacer cosas maravillosas, sino en hacer con amor lo que tenemos que hacer está la perfección. AHORA AMOR. La santidad no consiste, lo dice Santa Teresa de Jesús, en hacer cada día cosas más difíciles, sino en hacerlas cada vez con más amor. Pero bien se comprende que es heroica el alma que, minuto tras minuto, sin desperdiciar un segundo, va tejiendo con hilo de amor todos los actos de su vida.

Cultivo del espíritu de perfección en los seglares

El sacerdote es el artífice de este cultivo. Su oficio es el arte de las artes, esto es, el gobierno de las almas.

El ministro de Dios ha de lanzar a los seglares por este camino de perfección, sirviéndose de la dirección espiritual, de la predicación del contacto que por medio de su oficio de consiliario mantenga con ellos en las obras de apostolado y de la constante irradiación de su alma, que si es verdaderamente sacerdotal, con todas sus palabras y sus actos, aun los más insignificantes. encenderá en las almas el fuego del amor de Dios. A una generación de seglares que aspira a perfección, tiene Dios que darla, la está dando, una generación de sacerdotes santos.

Además del maestro exterior, tenemos el maestro interior. Cristo es el Pontífice de nuestras almas. Él nos conducirá a la santidad. Pero para ello hemos de escuchar su voz y su voz se oye en la oración. Sin

oración el alma se asfixia y no puede escalar el monte santo de la perfección.

Todo el que quiere ser perfecto, seglar o religioso, ha de permanecer constante en la rccepción de los sacramentos, en el esfuerzo de buena voluntad que supone el ejercicio de las virtudes cristianas y en la oración

Creo muy necesario insistir en la necesidad inexcusable de la oración. Ella, como ha dico el Papa, es para nuestras almas lo que la respiración para nuestros cuerpos. Mediante la oración, el alma se abre en la presencia de Dios y respira la misma vida divina, la vida de la gracia. La oración es conversación con Dios. Es escuchar al Maestro interior, al Espíritu Santo que mora en nosotros, a Cristo, Pontífice de nuestras almas. Sin este contacto y comunicación con Dios, es inútil aspirar a una vida de perfección, ni en el claustro ni en el mundo.

Para terminar, un recuerdo, tierno y confiado, como sonrisa de niño en los brazos de su madre, a la Madre Inmaculada que en cuerpo y alma tenemos en el cielo.

Hemos venido repitiendo que la perfección es caridad. Pero no es fácil para la ruin pequeñez de nuestro corazón cumplir la ley de amor. Necesitamos unos brazos que se tiendan protectores sobre nuestros débiles pasos; que cuando caigamos nos levanten y con mimos de madre nos quiten el desánimo, nos curen los rasguños y nos limpien las manchas de barro que nos dejaron feos y tristes. Necesitamos a nuestra Madre la Virgen María, la del Amor Hermoso, que nos enseñe a andar por los senderos del Amor.

Quiera Ella tomar bajo su protección las ansias y las esperanzas de que seamos muchos los padres de familia que nos decidamos a marchar con ímpetu por el camino de nuestra perfección.

¿CÓMO AYUDAREMOS A LA PERFECCIÓN DE LAS CLASES DIRIGENTES?

Rvdo. D. Jesús Iribarren
Director de "Ecclesia".

El Señor fué pobre; eligió a sus apóstoles entre los pobres; a los pobres distinguió con su predilección.

Pero trató a los ricos y les señaló también a ellos un camino de perfección espiritual. A unos, el abandono de las riquezas para seguirle; a otros, su ascensión dentro del género de vida que ya llevaban.

Se entristeció de la falta de generosidad del joven que no se decidía a romper con los lazos familiares dejando "que los muertos enterraran a los muertos"; pero tuvo amistad íntima con Lázaro y sus hermanas, mantuvo relaciones estrechas con Nicodemus, se dejó invitar por Zaqueo, gozaba de la confianza de un anónimo amigo que le prestó el Cenáculo, hizo objeto de sus favores milagrosos a un centurión, y entre los primeros deliciosos recuerdos de sus pupilas de niño conservaba la silueta de los camellos y el fulgor de los cofres de oro de los reyes magos.

En resumen, en esta conducta de Jesús no hay ni puede haber ninguna contradicción ni conflicto; porque mirados desde la altura infinita de su divinidad ¿qué son todos los hombres, pobres y ricos a la escala micrométrica de

nuestras ideas envidiosas, sino pobres de solemnidad, que le deben la existencia misma?

Me ha correspondido hoy, tal vez por un exceso de caridad de los organizadores de esta semana, hablar del camino de la perfección que se abre ante las clases dirigentes; lo que en parte equivale a decir de las clases adineradas. Y como entiendo que ya se ha hablado de la perfección del seglar — denominación común de todas ellas — yo procuraré hacer sólo algunas observaciones complementarias, las más atinadas que se me alcancen, con el mejor deseo de complaceros y con el ansia más viva de ayudar a que entre todos encontremos para los privilegiados del mundo el secreto de atravesar con éxito el ojo de aquella terrible aguja del Evangelio, que significa la esencial perfección cristiana.

Pero mi intención no es de hablar a ricos, pues no es de ellos el auditorio, sino a sacerdotes; y por eso trataré de ver el cauce *de la acción sacerdotal* en unos pocos problemas y en su relación y contacto con las clases superiores.

Ante todo, si la ignorancia religiosa es general, es general también entre las clases intelectuales. Más aún, el conocimiento que constituiría base suficiente de la vida espiritual en las clases medias debe ser tenido por ignorancia de aquéllas; ya que se da una clara inadecuación entre sus necesidades de profundas razones religiosas y su catecismo superficial y medio olvidado.

Pío XII puso bien de relieve este contraste e indigencia en un discurso pronunciado ante los jóvenes universitarios de la Acción Católica Italiana el 20 de abril de 1941.

"Vuestro conocimiento de la moral, del culto y de la vida interior católica — decía el Papa — ¿no deben acaso elevarse a un nivel proporcionado a vuestros conocimientos científicos en Derecho, Historia, Letras o Biología? ¿No sería ya para vosotros un peligro formidable

si en tal maduración de vuestro juicio, de vuestra agudeza crítica, de vuestro pensamiento personal, os conformárais, en las cosas de la fe, con permanecer, como unos niños, con las nociones y las pruebas que os enseñaron durante vuestros estudios elementales y medios? ¡Para cuántas almas tuvo ahí su origen primordial la crisis interior de donde fueron conducidas a la pérdida de la fe! Se sigue creyendo por costumbre hasta el día en que, frente a dificultades más fuertes, surge la duda, y en la lucha que se presenta a un espíritu formado en los problemas planteados por la cultura superior, no se tienen a mano para la victoria más que armas de valor elemental, razones y explicaciones insuficientes para responder a los asaltos de la tentación, para rebatirlos, y tranquilizar el entendimiento."

No podría estar expresado con más claras palabras el mal.

Para no perdernos en el paraíso de la utopía, comenzaremos por tratar de *comprender* lo bajo del nivel intelectual religioso de nuestras clases dirigentes; siempre aceptando que en los más altos niveles de la sociedad hay espléndidos grupos selectos y que toda generalización es peligrosa e infiel a la realidad.

El *seglar* español vive en una sociedad *cristiana;* pero también el *sacerdote* español vive en una sociedad *culta;* con radio, con impermeables plásticos, con tubos de neón, con tecnicolor en el cine. Hay una impregnación de la vida del médico o del abogado en el catolicismo secular español, es cierto; pero hay también una impregnación de la vida del sacerdote en la técnica moderna. De ellas, de ambas, no tenemos que esperar que llegue mucho al cerebro en forma de teoría. Por lo que a la *instrucción* hace, el seglar culto ha estudiado religión en el bachillerato y en la universidad. (Tengamos también en cuenta que en las clases elevadas son muchos los que no han hecho carrera alguna, dedicados a la

industria, al comercio o al simple goce del dinero heredado.) Pero también el sacerdote ha estudiado matemáticas, historia, química, francés, geografía. ¿Deberemos escandalizarnos de que el ingeniero sepa de historia de la Iglesia tan poco como el sacerdote del manejo (elemental) de una tabla de logaritmos? Porque el sacerdote (después de doce años de filosofía, teología, liturgia, confesiones, meditaciones, dirección espiritual en el seminario) y moviéndose después de toda la vida entre expedientes matrimoniales y libros de homilías, corre el peligro de escandalizarse de que un médico no sepa que el parentesco espiritual entre padrino y ahijada es un impedimento para el matrimonio; pero con la misma lógica con que el médico, siempre de cama en cama y de cliente en cliente, se reiría de que el sacerdote no sepa de qué lado tenemos el páncreas.

Quiero con esto decir que no exageremos *lo monstruosa* que pueda parecernos la ignorancia de nuestros fieles en el campo intelectual que a nosotros nos es propio, y que pensemos que la limitación del tiempo y la excesiva especialización de nuestras carreras, por la carencia o debilidad de una base cultural común en el bachillerato y por deficiencias indudables de la universidad, hace que el médico no tenga ni idea del derecho romano, que el ingeniero esté desorientado en materias de legislación social, que el abogado confunda lamentablemente las medidas eléctricas y que el historiador se pierda en el laberinto de la filosofía moderna.

Cierto que la ignorancia religiosa tiene especial gravedad, porque no puede considerarse —como la física para el abogado o la geografía para el matemático— disciplina marginal para el cristiano. Para un cristiano la religión entra, por decirlo así, dentro del círculo de su especialidad. ¿O por qué es, si no, cristiano?

Y en este supuesto hay casos de ignorancia religiosa especialmente flagrante. Piensen ustedes en un perso-

naje *de elevada posición social,* grave en una clínica. Una hermana le sugiere la idea de la confesión. Rehusa él. Pero después explica al capellán la razón de su negativa con esta peregrina teoría: "La Hermana X me ha invitado a confesarme, pero le he dicho que no, porque yo no me confieso con monjas". Y ante el gesto de pasmo del capellán, y tratando de justificarse con una pretendida cultura, prosigue: "Porque el derecho canónico no prescribe confesarse con monjas más que en caso de extrema necesidad y yo creo que no estoy en peligro tan grave". Este mismo enfermo acepta después recibir el sacramento de la extremaunción; pero al ver que el sacerdote se reviste de sobrepelliz y estola, exclama asombrado: "Bueno, pero eso no es cuando se está ya en la caja?". Repito que se trataba de una persona de condición muy elevada en la sociedad.

Pero, aun tratándose de estos casos de ignorancia tan grave, seamos comprensivos. ¿No habrá algún sacerdote que desconozca en qué consiste el principio de Arquímedes, algún astrónomo que no sepa de quiénes era hija Isabel la Católica y cuáles sus relaciones con la Beltraneja, algún físico que dude de cuáles son los límites geográficos del Irán?

Esto por lo que hace a la mera *comprensión* del fenómeno. Tratemos ahora de su remedio.

Instrucción religiosa, se dirá.

Claro está que un mínimo de instrucción religiosa sistemática es indispensable para toda vida cristiana, y más para toda vida de perfeccionamiento ascético. Por eso, cuanto se haga por intensificar la instrucción religiosa en colegios y universidades será poco. Debe tenerse en cuenta que, si en el campo general de la formación humana se ha dicho que la cultura de un hombre consiste en aquello que sabe después de haber olvidado lo que aprendió, en el campo religioso debe aprenderse

mucho para que después de olvidado deje un residuo apreciable, firme y fecundo, a lo largo de toda la vida.

Esta formación religiosa sistemática, completa y de tipo escolar tiene su lugar propio en el bachillerato y a lo largo de la carrera universitaria. Todavía diría yo — siempre dispuesto a aceptar el criterio superior de nuestros Prelados, desde luego — que la escasez de tiempo debiera obligar ya en la Universidad a concentrar la atención, no sobre una enciclopedia religiosa, por fuerza superficial e ineficaz, sino en tres precisas direcciones: primero, la moral profesional universitaria; segundo, los problemas filosófico-teológicos enlazados con la especialidad científica de que se trate. Importa menos tener vagas ideas de la historia de las Cruzadas, que carecer de criterio religioso sobre el poligenismo humano en la facultad de ciencias físicas, sobre la espiritualidad del alma en la facultad de medicina o sobre el positivismo jurídico en la facultad de Derecho; tercero, una serie de grandes problemas metodológicos que afectan a toda la teología y deben ser conocidos por el hombre culto: sentid del magisterio eclesiástico, esencia del asentimiento de fe, progreso dogmático, sentido de la trascendencia de Dios y del misterio, y otros así.

Si se pierde esta ocasión, el armamento espiritual de las clases dirigentes no se logra. Después, es ya imposible y puede con dificultad suplirse. Al menos no puede suplirse por lo que a gran masa de las clases dirigentes se refiere; exceptuadas las individualidades que sienten el aguijón interno de su perfeccionamiento intelectual en lo religioso.

¿Quiere eso decir que las generaciones adultas no tienen remedio?

Yo no creo que lo sean los Institutos de Cultura Religiosa Superior. Y no por deficiencia de éstos, ni de sus planes, ni de sus profesorados, sino porque la com-

plicación de la vida moderna hace imposible la asistencia *numerosa* de un alumnado *regular*.

Yo veo el remedio posible por tres lados: los libros, las revistas, los folletos; es decir, los profesores que no esperan en su local al alumno, sino que salen al encuentro de éste en el escaparate, en el quiosco, en el pórtico de la iglesia, en su propio hogar.

No se trata ya del texto de religión, ni siquiera del texto de alto nivel intelectual, aunque tales textos deben existir y harán muchísimo fruto. No creo que el comerciante cansado de sus balances, el médico agotado después de la consulta o del visiteo de enfermos, el abogado o el ingeniero tengan gana de estudiar al llegar al anochecer a sus casas. El libro debe resultarles un entretenimiento: debe ser ameno. Otras naciones van por delante de nosotros en el libro religioso que no lo parece, por el interés novelesco e histórico o autobiográfico de su lectura. Juzgando desde la presunta altura de nuestro doctorado, corremos el peligro de creer tales libros ligeros. Y no olvidemos que si queremos llegar a las clases dirigentes, el libro religioso tiene que presentarse con las mejores cualidades de dignidad literaria y humana. No hay que juzgarlo con criterio de oposiciones a canonjía. He aquí un enorme campo a nuestro trabajo. Escribir libros de piedad parece fácil; pero ¿lo es en realidad?

Entre los libros destinados al gran público culto tienen altísima importancia las deontologías y los libros de moral. Existen en español valiosas deontologías médicas, alguna rara deontología militar, un buen ensayo de moral del hombre de negocios, una traducción de una deontología jurídica. Poco más conozco. Casi todo queda por hacer. Muchas profesiones más necesitan todavía el primer ensayo de sistematización de su moral profesional; los periodistas, los maestros y profesores, los funcionarios de oficinas, las autoridades políticas (de al-

calde a ministro pasando por delegado sindical), los artistas de cine y teatro — incluídos los autores de piezas y guiones — hasta los dirigentes obreros (que necesitan no sólo apoyo para sus derechos, sino recordatorio de sus deberes, con buenos resúmenes de moral familiar, un poco de filosofía política, ¡moral de las elecciones!, etcétera.)

Las deontologías profesionales ofrecen además ocasión magnífica de afianzar los fundamentos dogmáticos de la moral con un breve recuerdo de las verdades religiosas claves y una impregnación piadosa de todas sus páginas.

Pero además de las deontologías especiales, hay una enorme cantidad de problemas morales generales que requieren ser continuamente tratados en revistas y folletos. La moral matrimonial, la guerra moderna con sus armas espantosas, los procedimientos últimos de exploración de la conciencia mediante drogas, por poner sólo tres ejemplos, interesan a todo el mundo. De paso, pueden servir de pretexto para recordar dogmas y repasar historia.

¿Y qué decir de las revistas religiosas? Centenares tenemos en España. ¿Son muchas las que pueden ponerse en manos de las gentes de alto nivel intelectual y social, sin provocar el hastío o el desprecio? No me refiero a revistas como "Razón y Fe", "La Ciudad de Dios", "La Ciencia Tomista", "Verdad y Vida", etc., que hacen su labor y tienen su merecido prestigio en pequeñas selecciones y en el orden estrictamente intelectual; sino a las revistas de hogar, de sala de visitas, de las que alimentan a diario, burla burlando, la vida espiritual de los hombres, mujeres y niños.

Para terminar con este aspecto de la instrucción religiosa, quiero aludir a una laguna que sin duda ninguna existe en España y que está esperando su hombre;

la colección de folletos que se vendan a las puertas de las iglesias, como en Inglaterra, o Alemania, o Suiza, o el Canadá, o los Estados Unidos. El folleto es breve, es barato, no asusta con páginas inútiles de peso muerto, como un libro. Hay quien no quiere comprarse una historia eclesiástica, pero desearía saber qué es eso de la papisa Juana; quién se aburriría ante un tomo de fundamental, pero está intrigado por la infabilibilidad pontificia. El que sólo quiere saber si los pastores anglicanos son verdaderos sacerdotes, o desde qué siglo existen los confesonarios con rejilla, o si es lícita la dicotomía de los médicos.

No esperemos que las clases elevadas de la sociedad acudan en masa a nuestros círculos de estudios o a nuestras clases. Pero están aguardando cuándo surgirá en España una "Catholic Truth Society" que les inunde de cultura religiosa en folletos amenos de 16 o de 24 páginas, accesibles fácilmente, y hasta secretamente, en un escaparate a la puerta de un templo.

Encaremos ahora la vida, y no sólo la inteligencia, de las clases elevadas y dirigentes. Y aquí quisiera poner de relieve lo mucho que tiene andado en el camino de la virtud el hombre socialmente cultivado, con sólo que espiritualice y ordene a Dios lo que ya en virtud de su educación natural hace.

El hombre ineducado tiene sueltos sus instintos. La labor ascética debe comenzar a ras del suelo. La gula, la lujuria, la murmuración, la reyerta a puñetazo limpio, son cosas con las que un cura de pueblo tiene que contar sin atenuaciones ni disimulos; en toda su brutal realidad.

Con esos mismos enemigos hay que contar en las clases elevadas; a veces con grados máximos de cinismo, a veces con un disimulo y un refinamiento apenas concebibles. Pero son muchas las ocasiones en que el hombre

cultivado, sólo por serlo, está a medio camino de la mortificación y de la virtud cristiana. El hombre educado se domina en la mesa, tanto o más que pueda hacerlo un fraile mortificado en su convento. El hombre educado se frena ante la impertinencia de un cliente en su oficina, sonríe en lugar de irritarse por la grosería de un contertulio, encaja con elegancia la injuria de un enemigo, se hace ciego o sordo para hacer que no ha visto u oído la incorrección de un compañero, observa unas posturas tan elegantes como incómodas, guarda secretos por lealtad, practica la generosidad con el amigo necesitado haciendo que le llegue una ayuda económica sin humillarle, etc., etc.

El seglar de intensa vida espiritual, aun en los estratos sociales más elevados, puede, sin duda, usar cilicio y darse disciplinas. Pero yo no dudo en afirmar que — excluída la fundamental mortificación que constituyen los votos, particularmente el celibato y la obediencia — el seglar medio, y no espiritual, en ciertos ambientes de exquisita educación, practica *cuantitativamente* tanta mortificación de sus instintos como el nivel medio de la mortificación en un convento. Ahora bien, lo que hace falta es revalorizar esa mortificación cualitativamente. Las "buenas maneras" son un ídolo que no merece sacrificios humanos. Dios sí merece el holocausto de nuestro corazón.

Lo que ocurre es que las "buenas maneras", en nuestra civilización occidental, son el fruto del cristianismo. El laicismo, los respetos humanos, la descristianización, en una palabra, han arrancado el meollo del mérito sobrenatural a la educada conducta del cristiano perfecto, y tenemos las "buenas maneras", en que la *castidad* puede ser *lealtad,* la *limosna* puede ser *compañerismo,* el *ayuno* puede ser *régimen,* el *cilicio* puede ser *aguante.* Una religión de las formas exteriores, por la belleza de las mismas formas.

Tarea nuestra es sacar los frutos de la perfección cristiana y las semillas de cielo eterno que hay en la educación de las clases dirigentes.

Algo parecido podríamos decir del médico que practica la *filantropía,* cuando tan fácil le sería practicar la caridad, o del investigador a quien su trabajo científico hace llevar una vida austera y cuasi monacal, sin diversiones, sin tentaciones casi, con renuncias y trabajo intenso, y que podría ser un *asceta* en lugar de ser sólo un *sabio,* con orientar únicamente a Dios, verdad primera, sus trabajos en busca de otras verdades.

¿No es cierto que estas sugerencias podrían tener fácil cabida en los devocionarios que nuestras clases dirigentes necesitan?

Porque el devocionario debe mantener el contacto de la piedad con la vida concreta de quien lo usa. Harto hemos lamentado esa separación en compartimientos estancos del hombre privado con el hombre público: aquellas caricaturas del político liberal que iba a misa como buen católico y votaba la supresión del crucifijo en las escuelas como hombre del siglo de las luces y de la libertad.

Más que otro alguno, el miembro de las clases dirigentes necesita que el devocionario le ilumine la vida. Un ejemplo: ¿por qué el concepto cristiano de la propiedad, con las limitaciones en el uso de ésta, no llega hasta los devocionarios del rico, del terrateniente, del fabricante, del político? Hace unos días leía yo en la revista "Ambiente" un reportaje sobre repartición de la venta nacional, que puede resumirse así: Dividiendo en tres partes iguales la riqueza de los españoles, una tercera parte está distribuída entre 23 millones (clase humilde); otra tercera parte entre 4 millones (clase media); otra tercera parte entre sólo medio millón de habitantes (clase alta), De cada 100 pesetas de la riqueza nacional, a cada individuo de la clase baja le corres-

ponden 2 pesetas; a cada miembro de la clase media, 12 pesetas; a cada privilegiado de la clase alta, 86 pesetas. En cambio, a la hora de pagar impuestos, de cada 100 pesetas corresponde pagar a la clase baja 55, a la media 22, a la alta 18 pts. Y yo pensaba: he aquí unos magníficos puntos de meditación. La igualdad esencial humana, la justicia social, el deber de la limosna, adquieren en ellos nueva luz. No para un tomo de "meditaciones sociales" — que entonces nadie las leería, porque todo pez tiene miedo al anzuelo, y el rico aborrece las prédicas sociales — sino para deslizarse en una meditación sobre la pobreza de la Virgen, o sobre el lavatorio de los pies. Así, en lugar de manejar unos conceptos químicamente puros, ascéticamente abstractos, de la pobreza, de la caridad, de la justicia, tendríamos una ascética de la vida diaria, de las realidades del rico y del pobre español de 1952. Se dirá: las explicaciones las hará el que medita esos conceptos que usted llama abstractos. Y contesto: no nos durmamos en las teorías. El fiel cristiano español necesita las consecuencias expresas.

Por otros muchos conceptos habría que cuidar de la renovación — apenas puede hablarse de renovación, mejor diríamos creación — de los devocionarios para las clases dirigentes. Creo que todos estamos de acuerdo en que la generalidad de nuestros libros de piedad no están pensados para hombres, y entre éstos, menos para ingenieros, abogados, médicos, gobernantes, jefes de empresa. El hombre culto tiene sin duda sentimientos y corazón: pero no los vierte en el molde de un sentimentalismo de adolescente. Hay una varonil seriedad, profunda y sin afecciones, en la amistad de los hombres: hasta en la amistad con Dios. Todos los domingos rezo yo, ante el Santísimo Sacramento expuesto, una consagración en que se ofrecen al Corazón de Jesús "*hasta mis pecados, que detestaré mientras haya odio en mi*

corazón y lloraré sin cesar mientras haya en mis ojos lágrimas". ¿No serían más sinceras menos lágrimas? Afortunadamente ha pasado en gran parte el tipo de devocionario del siglo XIX y principio de XX con mucho. "¡Oh, ah, Jesús mío!", mucho "yo gusano vil" y mucho "corazón amantísimo". Pero aún queda un predominio de la vida afectiva sobre la vida racional, cuando en toda la conducta del *hombre* intelectual y dirigente hay , sin duda, en la calle, en la oficina, en la tertulia y hasta en el hogar, un predominio clarísimo del cerebro sobre el corazón. Este predominio, en forma de dogma sólido, de creencia y acto de fe, de conclusión práctica, de propósito, debe pasar también a los devocionarios para hombres y más para hombres cultos. El Padre Vilariño se movió claramente por la vía recta. Pero hacen falta decenas de devocionarios diferentes y hasta especializados.

No quiero dejar pasar esta ocasión de insistir en un aspecto de la piedad que es el canto religioso. Ningún hombre se avergüenza de cantar en un himno sus ideales. ¿No hemos oído con emoción el himno de las Academias de Infantería? ¿Y hay algo más varonil que aceptar la gloria de la muerte con la alegría de un canto? El canto colectivo da, además, a la unidad del cuerpo místico una plasticidad y un relieve admirables. Como todas las voces se unen en una voz, todos los entusiasmos se funden en un entusiasmo y todos los fieles son una Iglesia. En canto colectivo, en una concentración, en un acto para hombres, puede producir el mismo efecto benéfico de una meditación fervorosa. En la piedad de las clases dirigentes, por intelectuales que sean, cabe, pues, y tiene su lugar la música religiosa y el himnario católico.

Tenemos que confesar, sin embargo, que no tenemos muchos cantos que hacen entonar a hombres, y menos a hombres con un sentido crítico y con gustos exigen-

tes, en lo intelectual y en lo estético. ¿Piensan ustedes en unos jóvenes universitarios cantando al Sagrado Corazón de Jesús: "Dueño de mi vida, vida de mi amor, ábreme la herida de tu Corazón?" O "Jesús, me muero lejos de ti, Jesús te quiero. Ay, ven a mí".

Todos ustedes habrán oído alguna vez por radio los servicios protestantes de cualquier emisora inglesa. Los protestantes, después de haber vaciado el culto cristiano de la augusta presencia eucarística, después de haber renunciado al culto amoroso de nuestra madre la Virgen y la devoción de los Santos, han tenido que llenar sus reuniones con música, dando a ésta, no ya gran importancia, sino, a veces y en la práctica, hasta la superioridad sobre la palabra del pastor o ministro, que se limita a unas palabras que enlacen un coral con otro coral. Las letras de los himnarios ingleses son de los mejores poetas de cuatro siglos de tradición anglicana, cuando no son traducciones de la antigua liturgia latina o adaptaciones de himnos extranjeros. Las músicas son también de la mejor polifonía y también de un abolengo secular.

Claro está que nosotros consideramos como secundaria la música, porque tenemos sagrario y tenemos sacrificio: pero al fin tenemos también música, y no hay razón por qué sea mala. Y no es que, para que el culto católico atraiga a los intelectuales, haga falta convertir el coro en ópera o la misa en concierto. Eso sería una aberración: pero el hombre necesita una melodía al menos artísticamente decente y una letra llena de fe y de sincero sentimiento. Si esto no se da, el canto en la iglesia no sólo no ayuda al fervor religioso; positivamente estorba y repugna. Hace falta empeño en recordar que Dios está en el Sagrario para olvidarse de los que cantan o tocan en el coro.

Algo parecido habría que repetir del arte — pintura, escultura, vidrieras, arquitectura de los templos — en

relación con las gentes de espíritu cultivado. Sin duda ninguna, todos habrán oído a seglares amargas críticas de la falta de gusto estético de curas, frailes y monjas que rellenan los huecos de todos los altares con tallas, estatuas y cuadros de deplorables series en cartón piedra o lamentable dibujo.

Pero sin que yo necesite hablar, tengo en esta materia el refuerzo inesperado de un artículo de "Arriba", de Madrid, de no más lejos que la semana pasada. En él se recuerda la distinta reacción de diversas clases de fieles — sin duda fieles — ante las mismas manifestaciones del arte. Leo, para ejemplo, un solo párrafo. Dice así José María Escudero en el artículo "Católico y burgués", bajo la rúbrica "Tiempo", del martes 15 de abril de 1952:

(Hay que recordar) "junto a la masa de sencillos fieles, que se escandalizan del primero de estos términos (arte), al no reducido grupo de los menos sencillos fieles, pero no menos fieles, que se escandalizan de lo que les gusta a los sencillos fieles y no se escandalizan, en cambio, del arte, ni nuevo, ni viejo; fieles, por ésto, capaces de orar ante el "Cristo feo", el crucifijo románico que hace persignarse a la beata, llorar al nene y soltar la carcajada al dependiente de ultramarinos. A todos hay que atender. Sería disparatado, por ejemplo, dar vía libre a algo muy dañino para una clase de destinatarios y que no produjera a los demás beneficios singularísimos. Pero, salvando esto, cada clase debe tener su tratamiento, distinto de los demás, no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente. La capilla de un colegio mayor puede tolerar lo que no se sostendría en una ermita aldeana...", etc., etc. El artículo termina diciendo: "Sin llegar con un implacable bisturí hasta lo más hondo de nosotros mismos y separar lo que es nuestra fe y lo que es sólo espíritu de clase, jamás podremos, con nuestro arte, con nuestros libros y nues-

tra cultura, ganar para Cristo a esa sociedad, a la que a menudo vamos sólo con nuestra miseria de asustadizos, timoratos, farisáicos, malos discípulos de Cristo"

Quien tales líneas ha escrito es hombre joven, abogado y alto militar, de profunda formación y criterio, y no escribe por pasión snobista ni sin piedad sincera y honda. Representa el sentir de un grupo intelectual dentro de la generación católica joven de España.

Se dirá que es lejana la relación entre las deficiencias del arte religioso y la perfección espiritual de las clases dirigentes. No tan lejana: La sensibilidad del hombre cultivado es una y única; y lo feo repele en el devocionario o en el retablo o en el púlpito, como en el vestido, o los muebles del hogar, o la radio. El espíritu exquisito querría en el culto de su iglesia al menos la misma elegancia que en los cubiertos o en las flores de su mesa, ¿no tiene derecho a ello? Y si lográramos dárselo—y después de todo no es difícil, porque no requiere mucho dinero, sino sobre todo igual exquisitez en nosotros, sacerdotes—al mismo tiempo habríamos correspondido a la dignidad misma del Dios a quien honramos y serviríamos a la educación y al agrado de nuestros fieles humildes, porque también ellos distinguen lo exquisito y aprecian lo delicado: que no es precisamente igual que lo rico, lo recargado o lo suntuoso.

Imposible sería dejar de hablar de algunas dificultades que el tenor mismo de la vida de las clases superiores acarrea para su vida de feligreses, por una parte, y para su propia perfección individual, por otra.

La clase media lleva un tipo de vida regular y casi cronométrico. Se levanta más bien temprano, trabaja con orden, come a las horas y en familia, termina su jornada a un tiempo, reza el rosario, se acuesta en santa paz.

En las clases elevadas abundan el desorden vicioso y voluntario y el desorden lamentado, pero preciso.

El primero es funesto. Poco será todo lo que hagamos por llevar a los ricos la persuasión de su grave responsabilidad en el desorden y en el mal ejemplo para las clases inferiores que de él deriva. ¡Los padres que se levantan tarde (cuando ya las muchachas han despertado, aviado y llevado al colegio a los pequeños, que comen en él como medio pensionistas); y que enlazan la comida fuera, con un té elegante y un baile de noche o un espectáculo de gala, para volver día tras día al hogar a las tantas, mientras los niños duermen ya hace horas! Ni es posible una vida espiritual, aún mínima (digamos también que no les interesa) ni es posible una vida familiar ni una educación adecuada de los hijos, siempre en manos mercenarias, sin la caricia de los ojos y de la voz y del corazón de su mamá frívola, ni es posible una contribución a la elevación del nivel social y público de España. ¿Con qué cara se puede pedir austeridad y sacrificio al jardinero, o imponerle restricciones eléctricas en su cocina mísera al chofer, si los señores derrochan el dinero en flores y lámparas fastuosas?

Pero hay casos muy distintos, para los que el sacerdote necesita compresión y en los que debe poner lo mejor de su empeño y de su atención de pastor solícito. Pongamos un diplomático o un alto funcionario de Ministerio. Es frecuente que no coma en casa, pero cuando lo hace, muchas veces se le habrán echado encima las tres y media y hasta las cuatro.. En Madrid, el caso no es raro; y ciertamente con alguna falla en la estructura social y con algún desorden en las costumbres de nuestra patria: pero desorden no imputable a la persona que lamenta ser su víctima. Este mismo funcionario deberá a veces esperar una salida de Consejo de ministros, o necesitará aguardar determinada comunicación, o tendrá que asistir a un compromiso social ineludible y no se acostará hasta las tres de la mañana,

sin ver a sus hijos a esa hora y sin verles en todo el día siguiente. Este tipo de vida, cuya anormalidad llega casi a hacerse normal, es, sin embargo, compatible con grandes deseos y gran empeño de perfección espiritual. Ni que decir tiene que este funcionario no puede ser un buen feligrés si por ésto entendemos un asistente regular de las funciones parroquiales, ni un miembro asiduo de la Acción Católica, ni un visitador entusiasta de las Conferencias de San Vicente. Pero el sacerdote que renuncie a exigencias en este caso irracionales, podrá hacer un bien inmenso si descubre a ese feligrés suyo el secreto de seguir siendo alejado materialmente de la parroquia y sobre todo abriéndole los horizontes de una labor apostólica fecundísima desde su puesto oficial donde podrá a la vez trabajar por la Iglesia, por la honradez y la moralidad política, por la elevación de las clase humildes y por su propio perfeccionamiento ascético. Que hay quien puede encaramarse hasta el cielo justamente sobre los escombros de una sociedad que en buena parte está en desorden y en quiebra.

No sé si ustedes irán opinando que busco en todas mis palabras, desde que he comenzado a hablar, precisamente los casos extremos y pudiéramos decir anormales extraídos en la masa de las clases dirigentes: al hombre que encuentra inepto su devocionario, femenil su función eucarística, chabacano el arte de su iglesia, al funcionario que trasnocha, al ignorante de campeonato, al hombre de gustos, más que exigentes, displicentes. Hubiera hecho yo ciertamente una caricatura si pretendiera modelar a una sola persona con todas estas características y pretensiones. Pero todos los elementos se dan por separado, en diferentes escalas; y con todos ellos hemos de contar los sacerdotes en nuestra relación con las clases sociales más altas, tratando por nuestra parte de remediar toda deficiencia, aún individual, en la medida de lo posible, sin olvidar nuestro

adagio de que "bonum ex integra causa, malum ex quoqumque defectu". Lo cierto es que hay mucha gente que no usa devocionario, que no canta, que no lee cosas espirituales, que no siente devoción ante la estatua del taller catalán, que no está suscrito a revistas, sino a título de indirecta limosna a las monjas que vienen a proponer o renovar la suscripción a la puerta.

Muchos otros pasan por encima de tales problemas como secundarios. Puede ser incómoda la misa; pero es el sacrificio de Cristo. Tal vez sea lóbrega la iglesia; pero es la casa de Dios. Acaso resulte poco comprensivo el sacerdote; pero tiene divina autoridad para perdonar mis pecados. Quizá el sermón es vulgar; después de todo, las grandes verdades definitivas ya las sabemos, y no está mal recordarlas.

Quienes así piensan son gentes entregadas, siempre a la disposición del sacerdote para toda obra buena, para toda caridad, para toda gestión apostólica. Y tales almas son legión: es cierto. Entre ellas está, a veces, inexplotada, una verdadera cantera de santos seglares. En esos ambientes se puede sembrar la meditación, la dirección espiritual, la penitencia de espíritu y cuerpo, todas las finuras de la vida ascética más exquisita, de la que yo no he de preocuparme esta tarde porque han constituído el núcelo de vuestras consideraciones en toda esta semana. Nunca olvidaré la confusión que se apoderó de mí cuando, seminarista aún, e interno en la Universidad de verano de Santander, invité a un joven abogado a venirse de paseo conmigo aprovechando el descanso de la tarde. "Mira, no puedo, — me dijo —. Esta mañana no he tenido tiempo de hacer mi meditación, y voy a aprovechar ahora un rato para irme a la capilla".

Ahora bien, faltaríamos nosotros a nuestro deber, si a esta disposición de docilidad de los miembros dirigentes no correspondiéramos reforzando todo lo posible, en

ellos *precisamente su conciencia y su responsabilidad de tales dirigentes.*

El rico, el culto, el gobernante, el organizador, ni se salvan ni se condenan solos. Juegan una parte importante en la salvación y condenación de los demás. No necesito recordaros a este respecto, el constante magisterio de Pío XII, que acaso encuentra su exposición más vívida, más plástica y hasta más angustiosa en los sucesivos discursos que ha dirigido a la Nobleza y Patriciado Romanos.

Volviendo a nuestro caso y al de España, lo cierto es que no habría analfabetos si las clases cultas creyeran incompatible con su perfección intelectual y espiritual la ignorancia absoluta del pueblo; y si el abogado o el profesor encontraran incómodo y absurdo derrochar elocuencia y sabiduría por fuera, teniendo en casa una lavandera que no sabe leer y escribir. Es sólo un ejemplo para indicar que se precisa un nuevo concepto de la limosna para las clases dirigentes.

Que dé justicia quien tiene el deber o el poder de administrarla, que dé ciencia el que la posee, que dé belleza a la vida el que pueda crear belleza para los humildes, que dé salud el que tiene en sus manos la salud de los desgraciados; que dé dinero el que sólo tenga dinero. Y que dén su limosna multiforme con un íntimo sentimiento de deber darla; con una profunda solidaridad con quien la recibe; que, al fin, dirigentes y dirigidos son miembros de un sólo cuerpo místico, y sólo hay un dirigente que nos juzgará a todos, después de haber extremado su generosidad dándonos cuanto poseemos: Dios.

LA PERFECCION CRISTIANA EN EL ESTADO MATRIMONIAL

Rvdo. D. Ángel Suquía Goicoechea

Profesor de Ascética y Mística del Seminario Diocesano de Vitoria

Puntualizando

Como el tema es difícil, por lo delicado, quiero comenzar puntualizando. Y ruego a todos, que, si en cualquier momento pareciera vacilante o poco claro el pensamiento, se esfuercen por recordar la triple afirmación que se deja asentada desde un principio.

a) Que el tema trata de perfección, y de perfección cristiana. De ella se viene hablando a lo largo de toda esta semana de espiritualidad, y no es cuestión de que un tema, y éste precisamente, se salga del marco general de los demás. Por desgracia sonará un poco extraño a los oídos de muchos, que tratemos de perfección cristiana en el matrimonio, cuando apenas se habla a los esposos más que de la manera de evitar el pecado, y el pecado grave casi siempre. Pero el terreno en el que el tema exige moverse, es otro.

No es que a los esposos cristianos no haya que hablarles, o haya que hablarles menos — como parecen indicar algunos "avanzados" de la mística conyugal — de moral. La Iglesia, Maestra segura, señala con su

conducta el puesto preeminente que ocupa en la enseñanza religiosa, y más en estos tiempos de aberraciones, la moral del matrimonio. Basta recordar la Encíclica *Casti Connubii* de Pío XI, del 31 de diciembre de 1931, o el discurso de Pío XII a la *Unione cattolica Italiana Ostetriche,* del 29 de octubre de 1951.

Pero es que la Teología Espiritual tiene su campo propio en el estudio del matrimonio cristiano, distinto del de la Teología moral, del Derecho Canónico o de la Teología Pastoral; y los Directores espirituales tienen también su misión específica propia, en orden a promover la santidad cristiana del hogar, que no ha de confundirse con la de los confesores simplemente como tales. Campos estos dos últimos que, siendo tan interesantes, están menos explorados que los otros. Si el tema, pues, se enuncia así: "La perfeción cristiana en el estado matrimonial", quiere decir que este tema entra de lleno en los ámbitos de la Teología Espiritual ascético-mística, y está obligado a frecuentes incursiones por los dominios de la dirección espiritual.

b) "En el mundo católico — dice Leclercq — no se trata generalmente de la castidad más que con vistas a los jóvenes y religiosos, es decir, a un público para el que el deber de castidad se identifica con la abstención completa... El matrimonio viene a considerarse con frecuencia como una fornicación permitida por la misericordia de Dios a los que no son suficientemente valientes para practicar la castidad" (1). Y unas líneas después, añade: "De ahí en algunos moralistas, y no los menos, una verdadera caricatura del matrimonio" (2).

(1) JACQUES LECLERCQ, *El matrimonio cristiano.* Traducción del original francés, *Le mariage chretien,* por Arsenio Pacios López (Madrid, 1951), p. 37.
(2) LECLERCQ, p. 42.

René de Frondeville acentúa la sospecha de que, al ser sacerdotes o religiosos la mayoría de los tratadistas del matrimonio cristiano, su inexperiencia haga inexacta y poco objetiva la doctrina que exponen (3).

El sacerdote es depositario oficial del Evangelio de Cristo, pregonero universal de su mensaje: "Id pues. enseñad a *todas* las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar *todo* cuanto yo os he mandado" (4). A él toca, por lo tanto, hablar también a los casados, aun de las cosas más extrañas al celibato. Y el seglar que quiera ser un buen discípulo del Maestro, deberá escuchar, también en esto, a sus sacerdotes, con las mismas disposiciones generales con que ha de escuchar el resto del Evangelio: "El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió" (5).

Pero, al tratar de la aplicación de los principios cristianos del matrimonio a sujetos determinados y concretos, el sacerdote no puede ni debe echar de menos las experiencias y las apreciaciones subjetivas de los esposos.

Por eso mismo, parecía oportuno, al comenzar el estudio del tema señalado, lanzar una breve encuesta a manos de algunos esposos que viven en muy diversos ambientes y circunstancias. De las respuestas al cuestionario, nacieron no pocas de las observaciones de tipo práctico, que luego se irán haciendo.

c) La Iglesia exalta la grandeza del Sacramento del matrimonio. Jamás ha ahorrado Ella esfuerzo alguno

lección de diversos trabajos sobre el matrimonio, publicado con el título *Le couple chretien* (París, 1950), p. 70.

(4) Mt., 28, 19.

(5) Lc., 10, 16.

por defender la bondad y legitimidad de este gran Sacramento, frente a los herejes de todos los tiempos. Pero jamás lo exaltó de tal suerte que pareciese levantarlo sobre la virginidad. Para Jesucristo y su Iglesia, la preeminencia de la virgnidad sobre el matrimonio es indiscutible: "Quien, pues, casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor" (6). "Si alguno dijere que el estado conyugal ha de ser antepuesto al estado de la virginidad y del celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en la virginidad o en el celibato que casarse, sea anatema" (7). El camino más directo para la perfección es la virginidad consagrada a Dios. Es una forma de perfección superior. El estado de perfección simplemente.

Nadie, por eso, puede sustraerse a este principio, porque viene del Maestro. Ni el sacerdote que enseña, ni la comunidad familiar que recibe sus enseñanzas. "Es indicio de cierta vulgaridad de espíritu no aguantar que pueda haber un estado que supere al que uno se ha escogido... Así lo han entendido siempre los padres cristianos, que ponen su mayor ambición en dar un hijo o una hija a la Iglesia en el estado religioso" (8).

Impresiona, en este punto, el equilibrio de Pío XII, que, aun en los discursos más comprometidos y difíciles, se mantiene en el fiel de la balanza. Se mantiene, y exige, a cuantos tratan de la materia, que se mantengan también ellos. La lección espléndida que dió el Papa a la *Unión Católica Italiana de Comadronas*, el 29 de octubre de 1951, debiera servir de espejo y programa a cuantos hablan y escriben de esto: "Alto y noble oficio el de la paternidad, pero que no pertenece a la esencia de un ser humano completo, como si, no llegando

(6) 1 Cor., 7, 38.
(7) Conc. Trid., Ses. 24, can. 10.
(8) Leclercq, p. 55.

la natural tendencia generativa a su realización, se tuviese en cierto modo o grado una disminución de la persona humana. La renuncia a aquella realización no es — especialmente si se hace por los más nobles motivos — una mutilación de los valores personales y espirituales. De esta libre renuncia por amor del reino de Dios, el Señor ha dicho: "No todos comprenden esta doctrina, sino sólo aquellos a quienes se les ha concedido" (Mt. 19, 11).

"Exaltar más de la medida, como hoy se hace no raras veces, la función generativa, aun en la forma justa y moral de la vida conyugal, es, por eso, no sólo un error y una aberración, sino que lleva consigo el peligro de una desviación intelectual y afectiva, apta para impedir y sofocar buenos y elevados sentimientos, especialmente en la juventud todavía desprovista de experiencias y desconocedora de los desengaños de la vida. Porque, en fin, ¿qué hombre normal, sano de cuerpo y de alma, querría pertenecer al número de los deficientes de carácter o de espíritu?" (9).

El ambiente

Ambiente es eso que rodea, cerca por los cuatro costados, a los individuos y las colectividades, y no les deja respirar, mejor dicho, les hace respirar el mismo aliento que él despide.

La fuerza del ambiente, su poder de imposición, es enorme siempre y en todos. Cierto que, frente a él, la

(9) *L'Osservatore Romano,* 30 octubre 1951, pp. 3-4, Cf. la versión española en *Ecclesia,* 11 (1951), p. 522. Asimismo, el comentario del P. Francisco Hürt, S. I., en *Monumenta* 15-*SS. D. N. Pius Pp. XII. De re matrimoniali* (Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1951), p. 431, n.º 38.

persona humana puede, si quiere, mantener firme su libertad; pero cierto, también, que ésta sufre no pocas quiebras, en lucha solitaria y terrible contra él.

Si hay algo que impresiona, en las respuestas de los esposos al cuestionario de que se hizo mención, es el grito de angustia, acorde y unísono, de todos, para afirmar, lo difícil que resulta la perfección cristiana en el matrimonio, precisamente por el ambiente que le envuelve.

"De dentro soplan los siete pecados capitales — escribe una señora de la buena sociedad española, y madre de nueve hijos — pereza, ira, envidia, soberbia. De fuera, es un ambiente pagano el que nos rodea. La vida de bar, las lecturas, el cine, las costumbres exóticas que van invadiéndolo todo, el afán de figurar, los trajes, la necesidad de ganar mucho, crean un clima difícil para la perfección cristiana de la familia."

Y ella misma añade: "En un convento todos siguen el mismo horario; la uniformidad exterior es expresión, normalmente, de la unidad de pensamiento y de deseo de todos los miembros. Pero en mi casa no es así. Cada uno es distinto del otro, y las aspiraciones de éste nada o poco se asemejan a las aspiraciones del resto. Y qué difícil es — termina la señora — ganar las alturas de la perfección cristiana, en la vida del matrimonio, cuando los esfuerzos de los dos, lejos de sumarse o de multiplicarse, se restan y se dividen."

Hace falta, pues, entrar decididamente en el ambiente que se ha hecho en torno a la perfección cristiana del matrimonio, analizarlo despacio, y enseñar a los cónyuges, a superar los obstáculos para la santidad que se encuentran en el camino de su vida ordinaria, a servirse de los mil elementos útiles a ella, que no pueden menos de darse, habida cuenta de la economía actual de la gracia, aún en el ambiente más corrompido e ingrato.

Sombras

Todo ambiente es, en cierto modo, una paradoja. Un juego de luces y de sombras. Una mezcla misteriosa de bueno y de malo, de cizaña y de trigo candeal. Cuando más se recargan las sombras, a veces, más destaca la luz y los colores de los rayos que vienen embistiendo a los negros nubarrones.

¿Dónde está, primero, lo malo, las sombras, del ambiente en torno a la perfección cristiana en el estado matrimonial? Nadie mejor para verlo, que el que está en el vértice mismo del mundo, ni para expresarlo, que aquel a quien asiste especialmente el Espíritu de Dios, el Papa:

"Nos, observando con paternales miradas el mundo entero desde ésta como apostólica atalaya, constatamos con dolor que muchos hombres, desconociendo por completo la santidad excelsa del matrimonio cristiano, o la niegan descaradamente, o la conculcan, apoyándose en falsos principios de una nueva y perversísima moralidad" (10).

Se diría, que el padre de las tinieblas ha movilizado todo su ejército para esta obra criminal de desprestigio y repudio de la noble institución divina: "No es ya de un modo solapado ni en la obscuridad, sino que también en público, depuesto todo sentimiento de pudor, lo mismo de viva voz que por escrito, ya en la escena con representaciones de todo género, ya por medio de novelas, de cuentos amatorios y comedias, del cinematógra-

(10) Pío XI, Carta Encíclica *Casti Connubii*, del 31 de diciembre. *En Acta Apostolicae Sedis*, 22 (1930), pp. 539-592. Cf. la versión española en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias* (Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1942), páginas 693-694, n.º 30.

fo, de discursos radiados, en fin, de todos los inventos de la ciencia moderna, se conculca y se pone en ridículo la santidad del matrimonio... Ni faltan libros, los cuales no se avergüenzan de llamar científicos, pero que en realidad muchas veces no tienen sino cierto barniz de ciencia, con el cual hallan camino más fácil para insinuar sus errores" (11).

A nadie se perdona. A todos llega el mensaje fatal, el aire envenenado: "Estas doctrinas las inculcan a toda clase de hombres, ricos y pobres, obreros y patronos, doctos e ignorantes, solteros y casados, fieles e impíos, adultos y jóvenes, siendo a estos principalmente, como más fáciles de seducir, a quienes pone en peores asechanzas". "Estos perniciosos errores y depravadas costumbres — subraya Su Santidad — ya han comenzado a cundir entre los fieles, haciendo esfuerzos solapados por introducirse más profundamente" (12).

Los ataques al matrimonio, ya desde un principio, iban bien dirigidos: a la raíz misma de su grandeza e inviolabilidad, al carácter sagrado. Se ponía tenaz empeño en demostrar, que nada tiene de institución divina ni de restauración cristiana, sino que es simplemente el resultado de un encuentro casual, determinado, a lo más, por móviles humanos, de dos voluntades humanas. De ahí que el matrimonio civil hubiera de ser regido por leyes humanas. Y de ahí, también, que el poder civil pudiera legislar sobre él, conforme a las necesidades del bien común.

La voz de los Papas, León XIII, en la Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae,* del 10 de febrero de 1880,

(11) Pío XI, *Casti Connubii.* En *Acta Apostolicae Sedis,* 22 (1930), p. 556. En *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* p. 708-709, n.º 30.

(12) Pío XI, *Casti Connubii.* En *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930), p. 557. En *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* p. 709, n.º 30.

y Pío XI, en la Encíclica *Casti Connubii,* del 31 de diciembre de 1930, se alzó solemne contra tamaños errores: "El matrimonio no fué instituído ni restaurado por obra de los hombres, sino por obra divina; no fué protegido, confirmado ni elevado con leyes humanas, sino con leyes del mismo Dios; autor de la naturaleza, y de su restaurador, Cristo Señor nuestro, y por lo tanto, sus leyes no pueden estar sujetas al arbitrio de ningún hombre, ni siquiera al acuerdo contrario de los mismos cónyuges" (13).

Pero la avalancha, a pesar de la voz de los Papas, siguió adelante, y se fué infiltrando, con suavidad, entre los mismos fieles.

El carácter sagrado del sacerdocio o de la Eucaristía se manifiesta fácilmente a los ojos de cualquier cristiano. Porque ninguno puede acercarse a ninguno de estos dos sacramentos sin preocupaciones estrictamente religiosas. Pero no sucede lo mismo con el matrimonio. Su carácter religioso se manifiesta difícilmente aún a los mismos creyentes. Y es porque el Sacramento aparece, al exterior, como una añadidura, nada más, del matrimonio; como una bendición, que consagra y confiere una ayuda divina, pero sin transformar, no obstante, la institución misma; sin hacer de ella lo que en realidad es: un Sacramento, un instrumento de santidad. En el momento de contraerle, claro está, y sin que imprima carácter.

Ahí está, pues, lo peor, la sombra más densa del ambiente en torno a la perfección cristiana del matrimonio. El que éste haya perdido su carácter sagrado, su sacramentalidad, diríamos, en la conciencia de los hombres en general, y aun de los mismos fieles. De ahí ba-

(13) Pío XI, *Casti Connubii.* En *Acta Apostolicae Sedis,* 22 (1930), p. 541. En *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* p. 694-695, n.º 4.

jan, como de inmundo manantial, todas las aguas negras: el onanismo, el aborto, la esterilización, la fecundidad artificial. Pecados gravísimos contra los que claman la ética natural y la moral cristiana.

Pero se dijo, puntualizando, allá al principio, que el tema no trata de Moral, sino de Perfección cristiana en el estado del matrimonio. Supuesto, por lo tanto, que los esposos cristianos con anhelos de perfección viven sin caer habitualmente en tales pecados, ¿no podría suceder, sin embargo, que las salpicaduras del ambiente, en el que viven tan metidos, lleguen hasta ellos, y si no les impiden vivir en gracia, les impiden un ulterior desarrollo y progreso en la vida de perfección?

Veámoslo. Con tres peligros, capaces de sofocar cualquier deseo de perfección, tropiezan, en el ambiente actual, los esposos cristianos: las matemáticas en las relaciones matrimoniales, la inversión de los fines del matrimonio y el hedonismo.

a) Las matemáticas en las relaciones matrimoniales

Hace muy pocos años vieron la luz pública en Francia dos libros escritos por el mismo autor, M. Paul Chanson, y que pronto se hicieron célebres: *Art d'aimer* y *Art d'aimer et continence conjugale*. Colección de recetas y consejos prácticos para los esposos; pequeñas industrias para enseñarles a vivir en la letra de la ley, pero al margen del espíritu cristiano que le debe animar; exposición no siempre pudorosa de mil detalles de orden sensual. Al leerlos, se diría, que el esposo cristiano, para serlo, necesita saber muchas matemáticas y tener una destreza poco común en ciertas cosas.

Al libro respondieron, en un artículo de *Témoignage Chrétien,* los esposos M. y Mme. Dubois-Dumée. Para ellos, la doctrina de Paul Chanson no cabía dentro de la auténtica ascética cristiana, aunque acaso sabía desenvolverse bien, gracias a su habilidad, dentro de los postulados de una moral elemental. ¿Por qué se teme tanto — replicaban ellos — el exponer abiertamente las profundas y severas exigencias del Sacramento del matrimonio, como si los esposos cristianos no fueran capaces de aceptarlas íntegramente, cuando se las presenta como salidas del dogma y de la moral del Evangelio? (14).

El libro ha sido recogido de la circulación por orden del Santo Oficio de 12 agosto 1950; pero los errores siguen circulando aún hoy día, dentro y fuera de nuestras fronteras. Lo que ha obligado a la misma Sagrada Congregación a dar normas para su ulterior difusión. en el *Monitum* del Santo Oficio de 30 junio 1952.

Algunos esposos cristianos, y no pocos directores de espíritu, cuando se les presenta, en la vida conyugal a los unos y en la dirección espiritual a los otros, el problema de la continencia periódica del matrimonio, lo resuelven a la luz tan sólo de este principio: hasta aquí permite la ley, desde aquí comienza el pecado. En vez de mirar este problema y de resolverlo en armonía perfecta con las exigencias globales de la vida cristiana: amor generoso de Dios y del prójimo, confianza total en la providencia divina, espíritu de sacrificio y de po-

(14) René de Frondeville, *La chair sanctifiée.* En *Le couple chretien,* pp. 77-79. Véase la severa amonestación de Pío XII, en el discurso del 19 de septiembre de 1951 a un grupo de padres de familia franceses, sobre esa literatura "que asimismo se llama católica" y que no se sabe en qué se diferencia de las "descripciones de prensa o la ilustración erótica y obscena, que, de propósito deliberado, busca la corrupción o explota vergonzosamente, por vil interés, los más bajos instintos de la naturaleza caída". En "Ecclesia", 11 (1951), p. 346.

breza, anhelo de colaboración con Cristo en la edificación de su Cuerpo Místico que es la Iglesia, un estar siempre dispuesto a dar la vida, si es preciso, a fin de que Ella se difunda en la tierra y en el cielo.

Cierto que las matemáticas de la continencia periódica habrán evitado algunos pecados mortales, pero cierto también que, no bien entendidas ni aplicadas, cortan muchas posibilidades de progreso y de perfección cristiana en la vida espiritual de los cónyuges. Los esposos de épocas pasadas, desconocedores de los períodos agenésicos, pero informados de verdadero espíritu cristiano, en caso de necesidad, practicaron sin más complicaciones, con sencillez y abnegación, la continencia ascética.

b) La inversión de los fines del matrimonio

El doctor Herbert Doms, Rector del Seminario Mayor de Münster, publicó en Breslau, en el año de 1935, un libro que había de ser enormemente discutido: *Vom Sinm und Zwech der Ehe,* del que, en 1937, la casa Desclée de Brouwer hizo una versión francesa con el título: *Du sens et du fin du mariage* (15).

El libro establece como fin "determinante" del matrimonio — "novatus cogitandi modus", había de llamar a esto Pío XII, en el discurso del 29 de octubre

(15) La exposición y crítica de la doctrina de Doms, así como también de Krempel, hechas por el P. Hürt, pueden verse en *Monumenta... De re matrimoniali,* ya antes citado, páginas 423-428, núms. 28-36. Es curioso advertir que, a pesar del Decreto del Santo Oficio del 1 de abril de 1944 sobre los fines primario y secundario del matrimonio, se vienen lanzando afirmaciones que no se ve cómo se pueden conciliar con la doctrina del citado decreto. Véase, por ejemplo, en "*Il diritto ecclesiastico*", 62 (1951), pp. 697-729.

de 1951 — no ya la generación y educación de la prole, sino la comunidad de vida y de amor de los esposos en vistas a la perfección recíproca.

La obra no ha sido formalmente condenada, aunque sí alejada de toda enseñanza religiosa. Pero no sin dejar antes rastro profundo en el ambiente de hoy en torno a la perfección cristiana del matrimonio.

Ante todo, esta literatura moderna, que se dice católica, sobre el matrimonio, quiere exaltar, desmesuradamente, la unión conyugal de los esposos cristianos: "Artículos, capítulos, libros enteros — dice Pío XII —, conferencias especializadas sobre la "técnica del amor", están dedicados a difundir estas ideas, a ilustrarlas con advertencias a los recién casados, como guía del matrimonio, para que no dejen pasar, por tontería o por mal entendido pudor o por infundado escrúpulo, lo que Dios, que ha creado también las inclinaciones naturales, les ofrece. Si en este completo don recíproco de los cónyuges surge una vida nueva, ésta es un resultado que queda fuera, o cuando más, en la periferia de los "valores personales"; resultado que no se niega, pero que no se quiere que esté en el centro de las relaciones conyugales" (16).

De esta exaltación exagerada de la unión matrimonial, en orden a la perfeción de los esposos, a la depreciación de la virginidad consagrada a Dios, no hay más que un solo paso. Si apenas cabe una perfección integral del ser humano sin este complemento matrimonial, el célibe no pasará de ser más que un "medio hombre", o una "media mujer".

Cuando la espiritualidad conyugal tiende a romper, de una u otra manera, la jerarquía de los estados, es que se desvía de su recto sendero.

(16) Pío XII, Discurso del 29 de octubre de 1951. En *L'Osservatore Romano,* pp. 3-4. En "*Ecclesia*", II (1951) p. 521.

Toda esta corriente de exaltación del acto matrimonial, supone, por otra parte, un olvido grave: el de que la naturaleza caída está tocada de la concupiscencia, que, sin ser en sí misma pecado, del pecado viene y al pecado lleva. Olvido que trae consigo otro olvido: el de que los cónyuges tienen que luchar, aun en el matrimonio, para mantenerse dentro de los límites de la continencia cristiana, sin dejarse llevar nunca, tanto en el acto como en las circunstancias que le acompañan, de las fuerzas ciegas del instinto.

¿Quién duda ya que este movimiento — y ahí está el alerta repetido de Pío XII — constituye un serio peligro al concepto grave y profundo de la vida cristiana de los esposos, hecha de lucha y de esfuerzo, de sacrificio y de abnegación, de vencimiento de los propios instintos al servicio de la razón y de la fe?

c) El hedonismo

Y todo esto no es otra cosa que hedonismo, "anticristiano", "refinado", que diría el Papa. Como si en la cumbre de la vida no hubiera más que una sola bandera a ganar: el placer.

"Olas incesantes de hedonismo invaden el mundo y amenazan sumergir en la marea de los pensamientos, de los deseos y de los actos, toda la vida matrimonial, no sin serios peligros y grave perjuicio del oficio primario de los cónyuges. Este hedonismo anticristiano, con frecuencia, no se sonrojan de erigirlo en doctrina, inculcando el ansia de hacer cada vez más intenso el gozo en la preparación y la ejecución de la unión conyugal; como si en las relaciones matrimoniales, toda ley moral se redujese al regular cumplimiento del acto mismo, y como si todo el resto, hecho de cualquiera

manera que sea, quedara justificado con la efusión del recíproco afecto, santificado por el sacramento del matrimonio, merecedor de alabanza y de premio ante Dios y la conciencia. De la dignidad del hombre y de la dignidad del cristiano, que pone un freno a los excesos de la sensualidad, no se tiene cuidado" (17).

Luces

Pero no todo es sombra, ni mucho menos, en el ambiente actual en torno a la perfeción cristiana del matrimonio. Hay mucho de bueno y de luminoso. Acaso haya más de bueno y de luminoso, que de malo y de negro, en el horizonte. Junto a los obstáculos, que no faltan en el camino de los esposos con aspiraciones de una auténtica vida cristiana, hay también magníficos elementos, de los que pueden servirse los que quieran.

a) El Magisterio de la Iglesia.

Acaso nunca habló éste, con tanta claridad, insistencia y apremio, como en estos cincuenta últimos años, acerca de la santidad del sacramento del matrimonio, de la dignidad de los esposos que han sido llamados por Dios para santificarse dentro de él, de las exigencias de santidad y perfección que entraña el sacramento recibido, de la posibilidad de alcanzar la perfección en todos los estados y en todas las condiciones de vida, de las fuentes que manan la gracia que salva y santifica a todos, padres, esposos e hijos, y de los modelos admirables de santidad que Dios regala, a unos y a otros, en la Sagrada Familia de Nazareth.

(17) Pío XII, ibidem. En "*Ecclesia*", p. 523.

He aquí una de las grandes luces: el Magisterio de la Iglesia que ilumina de optimismo el ambiente de hoy en torno de la perfección cristiana del matrimonio.

Desde León XIII hasta Pío XII, pocos temas han sido tan repetidos como éste. La línea de tales enseñanzas, parte de la Encíclica *Arcanum Divinæ Sapientiæ,* del 10 de Febrero de 1880, de León XIII (18). Sus dos cartas posteriores, *Novum argumentum* (19), del 20 de Noviembre de 1890, y *Neminem fugit* (20), del 14 de junio de 1892, desarrollan, con más fuerza si cabe, la misma tesis.

"Nada es tan propicio al bien público y privado como una educación familiar, dice León XIII. Es de una gran importancia, por lo tanto, el que la *santidad* presida, no solamente la fundación de la comunidad doméstica, sino también las leyes que le han de regir, y que el espíritu de piedad y de vida cristianas le beneficien prestándole un apoyo constante y diligente" (21).

La familia es una célula fundamental de la sociedad. Y Dios, que quiso que lo fuera así, "al realizar la Redención humana, de tal modo la ordenó y la dispuso, que quiso que en ella se ofreciese al mundo, desde un principio, el ideal sagrado de una Familia divinamente

(18) LEÓN XIII, Carta Encíclica *Arcanum divinae sapientiae,* del 10 de febrero de 1880. En "*Acta Sanctae Sedis*", 12 (1879-1880) pp. 338 ss. La versión española en la *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* ya citada, pp. 561-580.

(19) LEÓN XIII, Carta Apostólica *Novum argumentum* al Cardenal Bausa Arzobispo de Florencia, del 20 de noviembre de 1890. En "*Acta Sanctae Sedis*", 23 (1890-1891) pp. 318-319. Cfr. P. CATTIN-H. TH. CONUS, *Aux. Sources de la vie spirituelle. Documents* (París-Fribourg), pp. 1048-1051.

(20) LEÓN XIII, Carta en forma de Breve *Neminem fugit,* del 14 de junio de 1892. En "*Acta Sanctae Sedis*", 25 (1892-1893) pp. 8-9. En P. CATTIN-H. TH. CONUS, pp. 1045-1047.

(21) LEÓN XIII, *Neminem fugit.* En "*Acta Sanctae Sedis*", 35 (1892-1893) p. 8. En P. CATTIN-H. TH. CONUS, p. 1045.

constituída, ejemplo acabado de comunidad doméstica, de toda virtud y *santidad*. Tal fué la familia de Nazareth" (22).

En carta al Cardenal Bausa, Arzobispo de Florencia, con motivo de la extensión del culto a la Sagrada Familia en la Iglesia universal, escribía el mismo León XIII: "Las familias que imploran asiduamente la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, por intercesión de la Virgen Santísima y de San José, no podrán menos de obtener una asistencia propicia para ordenar *santamente* su vida" (23).

Siempre es la misma palabra la que León XIII acentúa con energía: santidad doméstica y familiar.

Pío XI, en dos de sus documentos, había de abrir horizontes nuevos aún, hablando de la perfección cristiana, no tanto en la comunidad familiar como en los que son jefes y cabezas natos de ella, los esposos y padres: en el *Rerum omnium,* del 26 de octubre de 1923, al declarar a San Francisco de Sales Doctor de la Iglesia universal y patrono de los periodistas católicos, y en la Encíclica *Casti connubii,* del 31 de diciembre de 1930. Más de una vez nos servirá de guía esta doctrina de la Iglesia católica, genialmente expuesta por el gran Pontífice, y por eso ahora, sin detenernos más, pasamos adelante.

Tratándose del concepto de perfección cristiana asequible a todas las condiciones y a todos los estados, también al estado matrimonial, hay que recordar la homilía pronunciada por Pío XI en la Canonización solemne de Santa Teresa del Niño Jesús, el 17 de Mayo de 1925.

(22) LEÓN XIII, *ibidem.*

(23) LEÓN XIII, *Novum argumentum.* En "Acta Sanctae Sedis", 33 (1890-1891) p. 319. En P. CATTIN-H. TH. CONUS, p. 1049.

"Alimentamos la esperanza de ver nacer en las almas de todos los fieles —decía Pío XI— el deseo de esta infancia espiritual, que consiste en ser, por virtud, en nuestros pensamientos y en nuestras acciones, lo que el niño es, por instinto, en sus sentimientos y en sus actos".

Si este camino de infancia espiritual fuese seguido por *todos los cristianos,* cuán fácil sería la restauración del orden moral en la sociedad humana" (24).

Siempre la misma preocupación en el Magisterio de la Iglesia: que la santidad no sea privilegio de unos pocos; pues que a ella están llamados todos, sin distinciones de clases, sexos o estados.

Pío XII, fiel a las huellas de León XIII, y con un conocimiento profundo del espíritu y doctrina de su gran predecesor Pío XI, ha dado, a la doctrina de la familia en general, una revisión actualísima, en la que la inmovilidad de los principios está en armonía perfecta con la evolución técnica de los problemas. En este sentido, tienen un fuerte sabor de novedad sus puntos de vista sobre el espacio vital de la familia, la posición de la mujer en la vida social y en la vida política moderna, como también otras diversas cuestiones de índole moral.

Los discursos de Pío XII a los esposos son todo un pequeño tratado de la vida espiritual de los cónyuges y de las familias. Tanto ellos como los hijos, si quieren ser felices, han de ser profundamente religiosos y cristianos; han de estar adornados de las virtudes de la fé, de la esperanza y de la caridad sobre todo. Virtudes que han de vivir y sostener con una particular devoción a la Eucaristía, al Sagrado Corazón y al Santo Rosario.

La salvación de la familia cristiana es la temática constante de los últimos discursos del Papa: el 1.° de

(24) Pío XI, Homilía del 17 de mayo de 1925, Benedictus Deus. En "*Acta Apostolicae Sedis*", 17 (1925) p. 214. En P. Cattin-H. Th. Conus, p. 1203.

junio de 1946, al Sacro Colegio Cardenalicio; el 11 de noviembre de 1941, a las Delegadas de la Unión Internacional de las Ligas Femeninas Católicas; el 4 de abril de 1949, al 73 Congreso de los Católicos Alemanes; el 24 de julio de 1949, a la Unión Italiana de Mujeres de Acción Católica, el 17 de noviembre de 1949, a la Comisión Senatorial de las Fuerzas Armadas de la U.S.A.; el 20 de septiembre de 1949, a los Delegados de la Unión Internacional de Organizaciones Familiares; el 19 de septiembre de 1951, a los padres de familia franceses; el 29 de octubre de 1951, a la Unión Católica y Comadronas Italianas, y el 26 de noviembre de 1951, a los miembros del "Fronte della Famiglia".

Pío XII trata, en sus discursos y radiomensajes, de todos los problemas vitales de la familia en el mundo moderno: de las madres obligadas a trabajar fuera de casa, de la vivienda, del coste elevado de vida. Dá orientaciones para resolverlos: es imposible organizar la vida de los cónyuges en el matrimonio, sin salir del ámbito de las relaciones fisiológicas y biológicas, al margen de la unión de las almas y de los corazones. La indisolubilidad sería exigida no sólo por motivos de orden sobrenatural y divino, sino también por motivos de orden social y económico. Pío XII, por fin, señala los responsables de la santificación de la vida matrimonial: los esposos mismos, en primer lugar; la Iglesia y los sacerdotes, después, el Estado, finalmente, creando un clima humano de vida, en el que sea asequible a los esposos la perfección cristiana a la que están llamados (25).

(25) Es tan vasto e interesante el campo de las enseñanzas de Pío XII sobre la familia cristiana que ha merecido una tesis, que aún está por publicarse. Es de CAROZZI JOSEPHUS. Fué presentada en la Universidad Pontificia Gregoriana, de Roma, el 13 de abril de 1951, y en el registro de dicha Universidad lleva el número 1807/1941. Su título, *La famiglia nel insegamento di Pío XII.*

b) Los Teólogos y Tratadistas de la vida espiritual

Hay que confesar que algunos Teólogos y Tratadistas de la vida espiritual no siempre abordaron, con la altura y serenidad que hubiera sido de desear, el tema del matrimonio.

Hasta San Francisco de Sales — hablando en general, se entiende, y con excepciones magníficas, un San Juan Crisóstomo por ejemplo — han preferido comentar el "bueno es que el hombre no toque a su mujer", de San Pablo (26), que no el "creced y multiplicaos", del Génesis (27), o el "vosotros los maridos, amad a vuestras mujeres", del mismo San Pablo (28).

Pero en nuestros tiempos no es así. Signos nuevos que, junto a enormes vacíos, contienen, gracias a Dios, indudables valores.

El grito de San Francisco de Sales, en su famosa *Introducción a la Vida Devota,* halla hoy mejor acogida que en sus tiempos: "la unión conyugal — decía el Santo — es santa, justa, recomendable, útil a la república" (29).

La carta Encíclica *Casti connubii,* de Pío XI, con la teología maravillosamente positiva del matrimonio, con la afirmación clara de la santidad de cuanto en ella y para ella ha ordenado Dios, elevado y confirmado Cristo Nuestro Señor, hace eco profundo en toda esta literatura católica actual salpicada a veces de exageraciones, si se quiere, pero que dentro lleva la intención sana de despertar en los fieles, en los llamados especialmente al matrimonio, la conciencia de la dignidad excelsa de este Sacramento.

(26) I Cor., 8, 7.
(27) Gen., 1, 27.
(28) Eph., 5, 24.
(29) San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota,* part. III, cap. 39 (Edit. Gili, Barcelona, 1943), p. 266.

Intención que se ha logrado plasmar en realidad, en parte al menos, y que a autores de la competencia de Leclercq hicieron escribir páginas como ésta, que, aunque acaso sea un poco optimista, por una parte, y no esté bien probada, por otra, merece la pena de ser transcrita:

"La plena conciencia del carácter sacramental del matrimonio, es, sin duda, una de las adquisiciones de la Iglesia del siglo XX... Adquirir conciencia, es percibir como elemento de la realidad, aprehender, el lugar que un objeto ocupa en nuestra vida y en la del universo. Adquirir conciencia de una verdad doctrinal, es descubrir el lugar que esta doctrina ocupa en el conjunto de lo que constituye la verdad y las consecuencias prácticas que de ello se derivan. Se sabe ya, desde la era apostólica, que el matrimonio es un sacramento; pero esta verdad ha permanecido como enterrada en la conciencia de los fieles. Sólo han brotado algunos fragmentos, y únicamente en nuestros días se abre y se esponja a plena luz" (30).

La sacramentalidad del matrimonio será o no una verdad que, en nuestros días, "se abre y se esponja a plena luz"; pero, sin duda, es una verdad que se ha abierto mucho camino y ha hecho bien a innumerables almas del mundo.

Y, ¿no constituye todo esto, en medio de un ambiente cargado de sombras, una luz espléndida que ilumina la mente de los esposos cristianos acerca de la perfección cristiana en el estado matrimonal, y les imprime un impulso para andar el camino que conduce a sus mismas cumbres?

(30) LECLERCQ, pp. 25-26.

c) La unión de las familias

En el ambiente actual, está, por fin, y es también consolador eso que se va imponiendo como una exigencia de los tiempos que se viven, como un postulado natural que la gracia va elevando y santificando: la unión y la solidaridad de las familias de una misma parroquia diócesis, y nación. Unión que, muchas veces, se extiende más allá de las fronteras patrias, para lograr, más fácil y eficazmente, la consecución de los fines naturales y sobrenaturales del matrimonio y de la familia.

Los Ejercicios Espirituales y Retiros en común para los esposos, las reuniones de estudio y orientación para los padres y las madres, Ejercicios y Cursillos de preparación prematrimonial, Semanas sociales de la talla de las de Canadá que consagran toda una sesión, la XXVII, de Nicolet, en el año de 1950, al estudio del "hogar cristiano como base y fundamento de la sociedad" (31), numerosas Cartas Pastorales de Obispos de todas partes del mundo (32), y las Ligas de la familia, que por inspiración de los Papas y con la bendición ancha y apoyo decidido de los propios Prelados, van surgiendo por doquiera: "la Asociación Católica de los Padres de Familia", en España; "Il fronte della Famiglia", en Italia; "La Ligue des Familles nombreuses", de Bélgica; el "Der Reischsbund der Kinderreichen Deutschlands zum Scutze der Familie", en Alemania; la "Die Alpenlëndische Vereinigung der Familienhalter Oesterreichs zum Schutze der Familie", en Austria; la "Pro Familia", en Suiza...

(31) SEMAINES SOCIALES DU CANADA, XXVII SESSION. NICOLET, 1950, *Le Foyer Base de la societé* (Montreal, 1951), p. 304.

(32) Entre las Pastorales de los Obispos Españoles sobre el matrimonio cristiano, cabe destacar la del EXCMO. y REVERENDÍSIMO DR. D. JOSÉ EGUINO Y TRECU, Obispo de Santander. En *Pastorales y alocuciones* (Santander, 1946), pp. 499-592.

"Un paso queda aún por dar — dice Pío XII a los Delegados de la Unión Internacional de los Organismos Femeninos, el 20 de septiembre de 1949 — establecer el espíritu familiar cristiano en el plano nacional, internacional, mundial. Así como una familia particular no es un simple conglomerado de sus miembros bajo un mismo techo, así la sociedad no debe ser una simple suma de las familias que la constituyen." "Muy oportunamente afirmáis en vuestros Estatutos — les dice el Papa — la voluntad de reforzar los vínculos de solidaridad entre todas las familias del mundo, condiciones favorables para la explicación de su función de células de la sociedad. ¡Cuántas y cuán preciosas fuerzas morales se unirían, de esta manera, para la lucha contra la guerra, al servicio de la paz!" (33).

¿Hasta dónde es posible la perfección cristiana en el estado matrimonial?

¿Es posible la perfección cristiana en el estado matrimonial? La perfección de la caridad cristiana, se entiende, de la que se viene hablando aquí, estos días. La perfección, cuya entraña y esencia son los preceptos, y el camino, los consejos, esa misma perfección que, al decir de algunos, lleva, en su desarrollo normal, hasta la contemplación.

He aquí un interrogante que hace pensar. El Teólogo respondería sin vacilaciones, tras un breve discurso: "La perfección cristiana es posible en todos los es-

(33) Pío XII, Discurso a los delegados de la Unión Internacional de los Organismos Femeninos, del 20 de septiembre de 1949. *Atti e discorsi di Pío XII* (Roma, 1939-1949), t. XI, p. 257.

tados y condiciones de vida, y, por tanto, lo es también en el matrimonio."

Y para asegurarse en lo que dice, ahí tendría la palabra de Pío XI, en su Carta Encíclica *Casti connubii:* "porque en fin, no importa en qué condición o en qué estado de vida, todos pueden... imitar al modelo perfecto de toda santidad que Dios ha presentado a los hombres en la persona de Nuestro Señor, y todos pueden con la ayuda de Dios, llegar a la cumbre de la perfección cristiana, como lo prueba el ejemplo de tantos santos" (34).

Y la afirmación terminante de San Francisco de Sales: "Es error, o por mejor decir herejía, pretender desterrar la vida devota de las compañías de los soldados, de las tiendas de los artesanos, de los palacios de los príncipes y de las familias de los casados" (35). Que el santo doctor, al referirse a la vida devota, se refiere a la vida que lleva a la perfección, aparece en lo que, inmediatamente después, dice: "Cierto es, Filotea, que en estos estados no se puede ejercitar una *devoción* puramente contemplativa, monástica y religiosa; pero también es cierto que, además de estas tres especies de devoción, hay otras muchas proporcionadas para *perfeccionar* a los que viven en los estados seculares" (36).

Pero la mayoría de los que en el mundo viven no responden como el teólogo, y más si son casados, a la pregunta de si es posible la perfección cristiana en el estado matrimonial en que ellos están viviendo.

(34) Pío XI, *Casti Connubii.* En "Acta Apostolicae Sedis", 22 (1930) p. . En *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias,* p. 701, n. 18.

(35) San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota,* art. I, cap. 3 (Edit. Gili, Barcelona), 1943, p. 22.

(36) *Ibidem,* p. 22. Los subrayados son nuestros.

Viven metidos en la dura brega de cada día, y acaso la realidad sea muy dura para que los principios, de que nosotros hablamos con tanta seguridad y convicción, puedan ser aplicados a los casos reales y concretos.

Uno de los esposos, buen cristiano a la vez, a la pregunta del cuestionario: "¿Creéis posible, y hasta dónde, la perfección en el matrimonio?", respondía: "Para contestar a esta pregunta, resulta imposible contraerse a la propia experiencia, olvidando ideas preconcebidas que nos suministra la formación cristiana. Tenemos metido hasta dentro del alma — dice — que el "*sed perfectos,* del Maestro, es un llamamiento de aplicación universal, y por si esto fuera poco, nos sale al paso el argumento decisivo de que el santoral cristiano está salpicado de nombres de "ellos" y de "ellas", que escalaron la cima de la santidad dentro de la vida matrimonial". "Ahora bien, ciñéndonos a nuestra historia personal, los hechos parecen dar la razón a quien sostenga — si esto es posible en tesis — que la perfección está reservada a los que abrazan el estado de perfección."

Una señora, bajo una terminología más imprecisa y vacilante, parece esconder el mismo pensamiento descorazonador: "parece que a cierto sector llama Dios a la más alta perfección". Y ella misma explica lo que quiere decir: "Si de soltera hubiera una tenido las ansias de perfección que tiene algunas veces, ahora, de casada, es probable que no se hubiera casado".

Que es decir: el sentir anhelos de perfección, señal es clara de no estar el alma llamada por Dios al matrimonio. Lo que a su vez supone, que la perfección cristiana no es posible en el estado matrimonial.

Que los esposos, buenos cristianos, piensen así, es muy sintomático. Pero, ¿no habrá ocurrido nunca en la historia de la dirección espiritual, el que un director

haya confundido, por descuido y falta de formación propias, el llamamiento más o menos fuerte de Dios a las almas a la perfección, con el llamamiento de Dios al estado de perfección?

"Si es realmente verdadera la doctrina de la Iglesia sobre la posibilidad de la perfección en el estado matrimonial — decía una educadora comentando el cuestionario — asusta nuestra responsabilidad de educadoras, que no hacemos llegar a las almas toda esta doctrina viva y palpitante."

Es, pues, cosa bien clara que la perfección es posible, en el estado matrimonial. Todo cristiano que vive en gracia de Dios, sea o no casado, tiene todas cuantas facultades y potencias necesita para pasar a la realidad deslumbradora de la perfección cristiana dentro de su propia condición de vida. Enraizado en la fe, apoyado en la esperanza, unido a Dios y al prójimo en la caridad de Cristo Nuestro Señor, en un mundo — sacramentos, oración, deber santificado — a lo largo y a lo ancho sobrenatural, no puede menos de poder ser perfecto con la perfección exigida por Cristo.

La Iglesia dice expresamente, por boca de Pío XI: "Francisco de Sales parece haber sido dado a la Iglesia por un designio especial de Dios, para refutar, con el ejemplo de su vida y la autoridad de su doctrina, un prejuicio ya en boga en su época y todavía en nuestros días muy difundido, a saber: que la verdadera santidad, conforme a las enseñanzas de la Iglesia católica, supera *las posibilidades y los esfuerzos humanos*" (37).

Pero una cosa es hablar de posibilidades metafísicas, y otra cosa, hablar de posibilidades morales. Puede un esposo cristiano tener todas las facultades y potencias

(37) Pío XI, Carta Encíclica *Rerum omnium,* del 26 de enero de 1923. En "Acta Apostilicae Sedis", 15 (1923), pp 49-63. En Th. Conus, p. 1156.

necesarias para la perfección cristiana dentro de su propio estado, pero encontrarse con un camino sembrado de tantas y tan graves dificultades, que moralmente no le sea posible alcanzarla nunca.

Otra vez toca aquí pulsar la opinión de los propios esposos: "Indudablemente los votos de obediencia, castidad y pobreza, de primera intención, me parece a mí — dice uno de ellos — alejan un cúmulo inmenso de obstáculos para el crecimiento espiritual; precisamente esos obstáculos que cotidianamente tejen en torno del hombre del mundo una red tupida que sólo muy contados privilegiados, creo yo — dice él — logran rasgar. Por tanto, creo yo, que la perfección en el estado matrimonial no es ciertamente inasequible, pero sí de logro extraordinariamente difícil".

Para éste, diríamos en términos filosóficos, la perfección cristiana en el matrimonio no es metafísicamente imposible, pero parece que moralmente es imposible. Lo que en buena doctrina católica no se puede sostener.

Este es precisamente — dice Pío XI, en la Encíclica *Rerum omnium* — el error que San Francisco de Sales vino, por designio especial de Dios, a refutar: "Que a todo lo menos es *tan difícil* alcanzar la perfección, que de ninguna manera está al alcance del común de los fieles, más que conviene tan sólo a un pequeño número de personas dotadas de una gran energía y de una excepcional elevación de alma; que, en otras palabras, esta santidad supone tantas molestias y obstáculos que es absolutamente incompatible con la situación de los hombres y de las mujeres que viven en el mundo" (38).

¿Cómo ha llegado a meterse tan profundamente este error en el corazón de nuestros buenos cristianos que

(38) Pío XI, *ibidem*.

viven en el estado matrimonial? El Padre Perrin, en un libro titulado *Perfection chrétienne et vie conjugale,* editado en las ediciones Du Cerf, 1946, libro maravilloso, por otra parte, así en el contenido como en la forma, dice: "No es menos cierto que la búsqueda de la perfección en la vida conyugal se hace difícil por aquello que llama San Pablo la tribulación de la carne" (39). Y poco después: "Para resumir en tres palabras estas reflexiones, la búsqueda de la caridad perfecta en el matrimonio aparece posible, difícil y obligatoria" (40).

Podría preguntarse: "¿Se puede decir, simplemente, que la perfección es difícil en el matrimonio y fácil en la vida religiosa? Se podrá decir en todo caso que, en sí, la perfección es más difícil en el matrimonio que en la vida religiosa; pero otra cosa no. Y la verdad es que, siendo, en sí, la perfección más difícil en la vida del matrimonio que en la vida religiosa, no se ve que, en concreto, sea más difícil que aquel que está llamado por Dios al matrimonio llegue a la perfección que a su estado matrimonial corresponde, a que aquél que está llamado a la vida religiosa llegue a la perfección que su vida religiosa le exige.

Otros, como Leclercq, van al extremo opuesto. Para huir sin duda del peligro de presentar como difícil la perfección en el matrimonio, lo presentan como "vía de perfección", y hasta como "estado de perfección".

Naturalmente no se habla aquí del estado canónico de perfección.

Pero estos términos se prestan a confusiones. Sería de desear vivamente, que diéramos todos con expresio-

(39) J. M. Perrin, O. P., *Perfection chrétienne et vie conjugale* (París, 1946), p. 54.
(40) *Ibidem,* p. 54.

nes más exactas y menos confusas, al hablar de las posibilidades de la perfeción en el estado matrimonial.

De todos modos, mejor que acentuar las dificultades de la perfección en el estado matrimonial — cuando se habla a los que están llamados al matrimonio — es resaltar la posibilidad de santificarse cada uno en su propia condición de vida. Entonces el error funesto y fatal, de consecuencias fatales y funestas, se irá disipando, poco a poco, en la mente de los esposos cristianos.

¿Puede decirse que los esposos cristianos están especialmente llamados a la perfección de la vida cristiana?

Toda vocación cristiana es una vocación a la perfección. Pío XII, en el discurso del 6 de diciembre de 1939, decía a los recién casados: "Dios no llama a todos sus hijos al estado de perfección, pero invita a todos a la perfección de su estado" (42).

No todos los cristianos están llamados a la vida religiosa. Cada uno de ellos tiene su puesto señalado en el Cuerpo Místico de Cristo, su vocación, que debe buscar con solicitud y seguir con fidelidad. "Persevere cada uno ante Dios en la condición en que por Él fué llamado" (43). Con este consejo termina el Apóstol el paralelo que establece entre el matrimonio y la virginidad. Pero que ninguno deje de aspirar seria y eficazmente, a la perfección exigida por su propio estado, sea cual sea éste.

(42) Pío XII, Discurso a los recién casados, del 6 de diciembre de 1939. En la colección *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XII* (Madrid, Ediciones Acción Católica Española), t. I, 1946, p. 436.

(43) 1 Cor., 7, 24.

También los casados están, por lo tanto, llamados a la perfección, al no estar ninguno excluído del llamamiento general del Maestro. La Iglesia ha ido explicitando y concretando cada día más la voluntad universal de Jesucristo: "Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (44). "Todos los cristianos — decía Pío XI en la Encíclica sobre el matrimonio cristiano — pueden y deben imitar el modelo perfecto de toda santidad que Dios ha presentado a los hombres en Nuestro Señor Jesucristo, y todos deben llegar a la cumbre de la perfección cristiana" (45).

Más aún, la voz de Cristo, que por su Esposa la Iglesia invita a todos los hijos a la perfección de la caridad, ¿no adquiere un tono propio, característico, de imperio, cuando se dirige a los esposos, en estos últimos tiempos sobre todo? En otras palabras, desde que reciben el Sacramento del matrimonio, ¿no tienen los esposos un nuevo título exigitivo de santidad y de perfección cristiana, título que la Iglesia hoy, en vista de la apremiante necesidad de familias más cristianas, les está recordando constantemente?

La palabra de San Pablo tiene una tonalidad inconfundible, cuando se dirige a los esposos para invitarles a la perfección de la caridad de Cristo: "Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por Ella, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e integral. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás a

(44) Mt., 5, 48.

(45) Pío XI, *Casti Connubii*, del 31 de diciembre de 1930. En "Acta Apostolicae Sedis", 22 (1930), p. 548. En P. Cattin-H. Th. Conus, p. 997.

su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia" (46).

"El cristiano — dice Scheben, en su preciosa obra *Los misterios del cristianismo* — se hizo miembro del Cuerpo Místico de Cristo por el Bautismo. Por eso cuando se casa con una cristiana, son dos los miembros de Cristo que se unen para consagrarse a la extensión de este Cuerpo Místico, mediante los hijos" (48).

¿Cabe título exigitivo de santidad más específico que éste? ¿Por qué tan sólo al sacerdocio y al matrimonio ha querido Dios dar esta elevación, negada, por ejemplo, "alle grandi coorti degli ordini e delle congregazioni religiose", que dice Pío XII? Sin temeridad, y siguiendo la doctrina de Santo Tomás de Aquino, puede decirse que Dios quiso sellar, con dos Sacramentos, las dos maternidades: la del cuerpo y la del espíritu. "Dos Sacramentos, instituídos por Cristo para su Iglesia, a fin de perpetuar en los siglos la generación y la regeneración de los hijos de Dios" (49).

¿Cabe, de nuevo, título exigitivo de santidad más fuerte y noble al mismo tiempo, que el que brota del Sacramento instituído por Jesucristo para la generación de los hijos de Dios?

No es que el Sacramento eleve el estado matrimonial sobre el estado de virginidad y castidad religiosa. La

(46) Eph., 5, 22.
(47) Eph., 5, 23.
(48) M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg in Br. 1941), p. 602.
(49) Pío XII, Discurso a los recién casados, del 15 de enero de 1941. En *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XIII*, t. II, 1946, p. 393. "Admiráis, sin duda, las grandes falanges de las Ordenes y Congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, que con tanto bien y gloria brillan en la Iglesia; y, sin embargo, la profesión religiosa — ceremonia tan conmovedora... — la misma profesión religiosa, decimos, no es un sacramento" (p. 391-393).

doctrina tradicional de la Iglesia es clara y definitiva sobre el particular, como ya hemos expuesto desde el principio. Mas, también es evidente según la misma doctrina, que Jesucristo ha querido santificar y elevar el matrimonio sobre el simple contrato natural y el *oficium natural* por medio del Sacramento, para que produzca frutos de santidad y al mismo tiempo conceda a los cónyuges las gracias necesarias para cumplir fielmente los gravísimos y dificilísimos deberes que les impone el matrimonio. Esta es la verdadera razón de ser del Sacramento del matrimonio: elevación al orden sobrenatural del contrato natural y otorgamiento de gracias para sobrellevar cristianamente las cargas familiares.

La Iglesia, por otra parte, nunca ha recordado con la insistencia y gravedad de estos tiempos que vivimos, estas doctrinas en vista de la urgente y grave necesidad que el mundo siente de familias cristianas que le regeneren.

"Es preciso añadir que en nuestros días — dice el Padre Perrin — estas preocupaciones de perfección toman carácter de verdadera urgencia" (50).

¿Por qué? Pues porque "el mundo moderno — sigue escribiendo, — abrevado en falsas ideas sobre la vida conyugal, tiene necesidad de testigos; necesita realidades que puedan ser tocadas por las manos, controladas por los sentidos; necesita quienes vivan su misma vida, pero desde un ángulo de vista más elevado. La familia está en peligro. Sólo los hogares, verdaderos hogares de carne y hueso como los otros, les salvarán. Hogares que, a los que viven en la noche triste de los sentidos, puedan enseñar la alegría, la belleza y la verdad de un matrimonio a cuya ceremonia ha sido invitado Cristo" (51).

(50) PERRIN, p. 56.
(51) *Ibidem.*

La espiritualidad conyugal

No hay dos caras, ni dos almas, que sean completamente iguales. Cada cara y cada alma tienen sus rasgos propios. Y la gracia, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, respeta, en su obra de santificación, la fisonomía interior de cada uno. De ahí esa variedad inmensa de santos.

El temperamento, el sexo, el ambiente, la época, la geografía, son otros tantos estiletes que marcan los espíritus; y también los de los santos. Es verdad que en todos estos hay un denominador común: caridad perfecta, virtud heróica, si se quiere. Y hasta acaso sea más hondo y entrañable eso en que un santo se asemeja a otro, que no aquello en que se distingue.

Pero nada quita derecho a hablar de estilos, espiritualidades. El que un hombre se asemeje a otro en la racionalidad, no impide el que nos fijemos en sus notas individuantes y hasta le designemos por ellas.

Por eso se va abriendo paso, aunque no sin dificultades, esta manera de hablar: espiritualidad del religioso, del sacerdote diocesano, del seglar, del matrimonio, de la familia. En cualquiera de los autores que han tratado, estos últimos años sobre todo, el tema de la perfección cristiana en el matrimonio, pueden verse páginas enteras, capítulos a veces, acerca de la espiritualidad conyugal (52).

El P. Plé, resumiendo las respuestas al cuestionario por él lanzado acerca de la "espiritualidad de los se-

(52) Véanse, además de los capítulos que consagran al tema de la espiritualidad conyugal los autores que más venimos citando, Leclerq, Perrin, algunos artículos que recientemente se han escrito sobre el tema: Donald Nicholl, *Sanctity in marriage*, en "*Life of the spirit*", sep. 1951; Mary Redd Newland, *Marriage and spirituality*, en "Integrity", oct. 1951.

glares", escribe: "Todos nuestros corresponsales están de acuerdo con nosotros en rechazar el término espiritualidad. Pero ninguno propone otro mejor. Continuaremos, pues, empleándolo. Porque la palabra no sea adecuada, no por eso deja de existir el problema que designa" (53).

San Francisco de Sales se adelantó, también en esto, siglos a los hombres de su tiempo. Afirmó, primero, que la vida devota, perfecta, había que llevarla a las compañías de los soldados, a las tiendas de los artesanos, a los palacios de los príncipes, a las familias de los casados. Y dejó caer, después, esta distinción preciosa: "Cierto es, Filotea, que en estos estados no se puede ejercitar una devoción puramente contemplativa, monástica y religiosa; pero también es cierto que, *además de estas tres especies de devoción, hay otras muchas proporcionadas para perfeccionar a los que viven en los estados seculares*" (54).

La devoción, la espiritualidad se diría hoy, de los estados seculares, no hay que confundirla con ninguna de estas tres especies de devoción: "contemplativa, monástica y religiosa".

Entonces, ¿qué es lo que caracteriza la espiritualidad conyugal? Sencillamente: que es un estilo de santidad en el matrimonio. Una manera de perfección cuya esencia está en abrazar santamente, aquello mismo a que santamente se renuncia en otras maneras de perfección y de cuya esencia es esta renuncia.

La perfección conyugal deberá llevar en su entraña y esencia lo que toda perfección cristiana: la caridad. Y una caridad que sea tan universal, actual e intensa, que

(53) Fr. A. Plá, O. P., art. *Mises au point et suggestions*, en "Supplement la vie spirituelle", 15 febr. 1952, p. 90.

(54) San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, part. I, cap. 3 (Edit. Gili, Barcelona, 1943), p. 22.

bien pueda decirse de ella que tiene todo — *perfectum* — cuanto en el camino de esta vida debe tener.

La perfección conyugal tendrá que ir acompañada, como toda perfección cristiana que quiera ser completa, de las virtudes teologales de la fe y de la esperanza. Pero de una fe y de una esperanza que sean, a su modo, perfectas. Porque difícil sería el dominio perfecto de la caridad sobre toda una vida, sin que precediera la preparación inmediata de la fe y de la esperanza, perfectas que perfectamente disponen a aquélla.

La perfección conyugal exigirá el ejercicio de las virtudes morales, que la integridad de la perfección cristiana requiere. La humildad, la mortificación, la prudencia, por ejemplo — tres virtudes morales tan propias de la espiritualidad conyugal — arrancarán los obstáculos que hacen simplemente imposible, o mucho más difícil al menos, el ejercicio de la caridad; y harán al mismo tiempo, que los demás actos de la vida, producidos por las virtudes teologales, sean más aptos para que puedan someterse al imperio de la caridad y para que por ella sean dirigidos al fin último.

Si se quiere una fórmula, la perfección de la vida conyugal estará en lo que está toda perfección cristiana: mirada desde el ángulo de vista ontológico, en glorificar a Dios perfectamente; mirada desde el ángulo de vista físico, en amar a Dios y al prójimo con caridad perfecta; y mirada desde el ángulo de vista ético, en cumplir perfectamente la voluntad de Dios.

Y es aquí donde empieza a especificarse la espiritualidad conyugal cristiana. Dios les quiere, como a todos los cristianos, glorificándole, amándole, haciendo Su voluntad.

Pero Dios quiere y pretende de ellos algo que ni quiere ni pretende del sacerdote, del religioso, del simple seglar. Que le glorifiquen y que le amen, con gloria y caridad perfectas, en el matrimonio. A esto va orde-

nada la gracia sacramental del matrimonio. Y a esto va ordenado todo ese mundo de gracias actuales, que Dios derrama sobre las almas de los esposos a lo largo de todo el trayecto de su vida.

La perfección de los esposos cristianos consiste, simplemente, en "dos cosas, que ambas son un esfuerzo: el esfuerzo por conocer y desentrañar bien esta voluntad de Dios, y el esfuerzo para cumplirla, una vez conocida" (55).

Dios quiere de los esposos cristianos algo peculiar, único. Desentrañar esta voluntad de Dios sobre ellos, es desentrañar su propia vocación. Desentrañar su vocación, es desentrañar lo que de específico e inconfundible tiene la espiritualidad conyugal cristiana.

En el mundo y en la tribulación de la carne

Dios quiere que los esposos cristianos vivan en el mundo.

Hoy se habla — habla el Papa — de seglares apóstoles que viven en el mundo, que viven de la misma manera y de los mismos oficios, lícitos y compatibles con los estados de perfección cristiana, en los mismos lugares y circunstancias que viven los del mundo. Tales son los miembros de los Institutos Seculares. Floración nueva, espléndida, inspirada por el soplo potente del Espíritu de Jesucristo en su Iglesia.

Pero no se puede negar, que su permanencia en el mundo es relativa. Tan relativa, que de ellos hay que decir, que su estado de vida es sustancialmente el mismo que el estado de la vida religiosa. Por la sencilla razón

(55) Federico Guillermo Faber, *Conferencias Espirituales* (Edit. Leocadio López, Madrid), p. 502.

de que estando materialmente metidos en el mundo, espiritualmente están separados de él, y no como quiera, sino por una triple y efectiva consagración interior a Dios, de pobreza, castidad y obediencia (56).

Los esposos cristianos están, yo no diría mucho más, pero sí muy de otra manera metidos en el mundo. Viven en el mundo, como aquéllos. Y no están separados del mundo por la triple consagración interior. Ni pueden estarlo. Si los esposos, como tales, consagraran a Dios sus cuerpos vírgenes desde el comienzo de la vida conyugal, los planes de Dios al instituir el matrimonio: "Creced y multiplicaros" (57), quedarían burlados.

De ahí que la voluntad de Dios sea, que los esposos cristianos vivan *en el mundo y en la tributación de la carne,* en frase del Apóstol. Pero ésta será, también, su corona y gloria. Porque esto es lo que Dios quiere de ellos.

"Dios creó al hombre a su imagen. Dios creó al hombre y a la mujer. Y dijo: dejará el hombre a su padre, y a su madre, y estará unido a su mujer; y los dos vendrán a ser una sola carne" (58).

No se puede decir más netamente, que Dios ha querido esa unión íntima del hombre y de la mujer, esencial al matrimonio. "Dios vió todo lo que había hecho

(56) Véase, a este respecto, el comentario del Excmo. Padre Arcadio Larraona, C. M. F. a la segunda parte de la *Provida Mater Ecclesia,* del 2 de febrero de 1947, *Constitutionis "Provida Mater Ecclesia" pars altera seu legis peculiaris Institutorum Saecularium exegetica, dogmática, practica illustratio.* En la publicación *De Institutis Saecularibus,* Romae, 1951, pp. 41-46. Asimismo el comentario del P. Anastasio Gutiérrez, C. M. F., *Comentarium in "Motu proprio", Primo feliciter Pii XII diei* 12-3-1948 *et in Instructione Cum Sanctissimus S. Congregationis de Religiosis diei* 19-3-1948. *Ibidem,* pp. 159-166.

(57) Gen., 1, 28.

(58) Gen., 1, 27; Mt., 19, 4-6.

— concluye la narración del Génesis — y vió que era bueno..." (59).

Ya San Pablo ponía en guardia a su discípulo Timoteo contra los "impostores hipócritas que prohiben el uso de los alimentos y del matrimonio, que Dios creó para que los tomasen con hacimiento de gracias los fieles y los que han conocido la verdad". Y concluye: "Todo lo que Dios creó, es bueno, si se toma con acción de gracias; la palabra de Dios y la oración lo santifican" (60).

Los cuerpos pueden y deben ser santificados (61). Pero, santificar los cuerpos, no es dejarse llevar "del ansia de hacer cada vez más intenso el gozo, en la preparación y en la ejecución del acto conyugal; como si, en las relaciones matrimoniales, toda la moral se redujese al regular cumplimiento del acto mismo, y como si todo el resto, hecho de cualquiera manear que sea, quedase justificado con la efusión del recíproco afecto, santificado por el sacramento del matrimonio" (62).

La Iglesia se ha mantenido siempre en cuidadosa reserva, en presencia de ciertas tentativas, exageradas, de sublimación del acto conyugal.

Santificar los cuerpos, es estar en vigilia tensa, constante, de la concupiscencia que todo lo quiere invadir; reprimirla, con la gracia de Cristo, con la intención pura de servirse de ella para la extensión del Cuerpo místico de Cristo.

Esta vigilancia para reprimir los instintos naturales y elevarlos, es algo básico en la espiritualidad de los

(59) Gen., 1, 31.

(60) 1 Tim, 4, 2-5.

(61) Véase el admirable artículo del P. Beirnaert, sobre *el Psiquismo y la santificación*, en "Etudes", juillet-août 1950, pp. 63, 64, 65.

(62) Pío XII, Discurso del 29 de octubre de 1951. En "*L'Osservatore Romano*", 30 octubre 1951, p. 4. En "Ecclesia", 11 (1951) p. 523.

cónyuges que andan por caminos de perfección cristiana. ¿Qué garantías de santificación pueden tener los esposos que no saben libre y espontáneamente contenerse?

Da mucha pena el que la recomendación de la Iglesia a los nuevos esposos, tan tradicional, llena de sabiduría, sin estrechez ni resabios jansenistas, pase sin ser advertida siquiera en la mayoría, por no decir en todos, de los modernos tratadistas del matrimonio cristiano.

"Ya que habéis recibido las bendiciones de la Iglesia, lo que os amonesto es que guardéis lealtad el uno al otro, y en tiempo de oración, y mayormente de ayunos y festividades, tengáis castidad. El marido ame a la mujer, y la mujer ame al marido. Y que permanezcáis en el temor de Dios" (63).

Los hijos

Dios quiere que los esposos vivan para los hijos.

Esta mirada de los cónyuges a la prole no sólo es esencial en la concepción cristiana del matrimonio, sino que es la mirada primera y culminante a la que debe ir dirigido todo lo que los esposos como tales se comunican entre sí. "La verdad es que el matrimonio como institución natural... tiene como fin primario y propio... la procreación y la educación de la nueva vida. Los otros fines, aunque también los establezca la naturaleza, no se encuentran en el mismo grado del primero y mucho menos le son superiores, sino que le están esencialmente subordinados" (64).

(63) Ritual Toledano del Sacramento del matrimonio.

(64) Pío XII, Discurso del 9 de octubre de 1951. En "*L'Osservatore Romano*" del 30 de octubre de 1951, p. 4. En "Ecclesia", 11 (1951) p. 521. Lo que en la versión española se traduce por "fin primario e íntimo", siguiendo, sin duda, el texto ita-

Si alguna frase suelta de Pío XI, en la Encíclica "Casti Connubii", ha dado lugar a torcidas interpretaciones, también ha dado ocasión al magisterio de la Iglesia para exponer más claramente la doctrina verdadera: "no puede admitirse la sentencia de ciertos autores recientes que niegan, que el fin primario del matrimonio es la procreación y la educación de la prole, o enseñan que los fines secundarios no están esencialmente subordinados al fin primario, sino que son equivalentes e independientes de él" (65).

Ya Santo Tomás, en líneas claras y terminantes, había dejado expuesta la misma verdad: "Por prole se entiende no sólo la procreación de los hijos sino también su educación; y a esto está ordenado, como a su fin, todo lo que los esposos, como tales, se comunican entre sí" (66).

De ahí la imperiosa urgencia de que la espiritualidad conyugal se centre en los hijos. Si los cónyuges se han de amar entre sí, será para la ayuda recíproca, el mutuo perfeccionamiento. Pero ni el amor de los cónyuges tendrá pleno sentido, si finalmente no se lo atesoran para los hijos, ni la ayuda y perfeccionamiento mutuos tendrán plena razón de ser si, por último, no van encaminados a la procreación y educación de la prole (67).

liano, preferimos traducir por "fin primario y propio", conforme al texto latino. Cfr. HÜRT, *Monumenta... De re matrimoniali*, p. 380. n. 47.

(65) S. C. S. OFICIO 1.º abril 1944. En "*Acta Apostolicae Sedis*D, 36 (1944) p. 103.

(66) SANTO TOMÁS, *Suppl.* 49, 2, ad 1um.

(67) "...Esto vale de todo matrimonio, aunque sea infecundo; como de todo ojo se puede decir que está destinado y formado para ver, aunque, en casos anormales, por especiales condiciones internas y externas, no llegue a estar nunca en situación de conducir a la percepción visual". Pío XII, Discurso del 29 de octubre de 1951: "*Ecclesia*", 11 (1951) p. 521; "*L'Osservatore Romano*", 30 octubre 1951, p. 4. HÜRT, *Monumenta... De re matrimoniali*, p. 380, n. 47.

Yo no sé si los mejores de nuestros esposos, por no valorar debidamente este principio, no se han desorientado en el encauzamiento de la espiritualidad conyugal.

Hay quienes fueron al extremo de buscar campo a las exigencias apostólicas de su vida cristiana fuera del cerco de la familia, con quebranto manifiesto de los intereses educativos de sus hijos.

Acaso habría que recordarles, para que les sirviera de freno y ruta, la palabra serena de Pío XII, en el *Congreso Internacional del Apostolado Seglar:* "Dios no ha dado a todos ni la posibilidad del apostolado ni la aptitud para ello. No se puede exigir que se cargue de obras de apostolado la esposa, o la madre que educa cristianamente a sus hijos y que debe, además de ello, encargarse del trabajo en casa para ayudar a su marido a alimentar a los hijos" (68).

Y aquellas otras del mismo Papa, en la Encíclica *Mystici Corporis,* que tan maravillosa y delicadamente centran la atención apostólica de los cónyuges sobre los hijos: "por el amor de Cristo y su Iglesia miren, con diligentísimo cuidado, por la prole que les ha sido encomendada... por los miembros más tiernos del Cuerpo Místico de Cristo" (69).

Frente a los que se desorbitan, en busca de campo para las exigencias apostólicas de la vida cristiana fuera de la familia, están los que se encierran en egoísmo dual feroz, al margen del cuidado de los hijos. La espiritualidad conyugal claudica por extraversión en aquéllos, por intraversión en éstos.

La perfección es caridad, superación de sí mismo. Todo cuanto engrandece al hombre, se reduce, de una u

(68) Pío XII, Discurso del 14 de octubre de 1951: "*Ecclesia,* 11 (1951) p. 434.

(69) Pío XII, *Carta Encíclica Mystici Corporis Christi,* en "*Acta Apostolicae Sedis*", 35 (1943) pp. 193-248.

otra manera, a Dios. Y es por los hijos, como más fácilmente se supera el hombre en el matrimonio. El amor paternal, nada digamos del amor maternal, es la forma de amor más espontáneamente desinteresada. El amor más apto, en sí, para representar la caridad perfecta.

Los hijos son un don de Dios, arma y corona de los padres, como canta la Sagrada Escritura (70). Serán una carga, pero honrosa. Luego llegarán a ser los hijos de Dios, los cantores eternos de su gloria.

Aquella confianza de Dios al meter a los padres en los secretos creadores de su omnipotencia, ya es un primer estímulo para que los esposos, al agradecérselo, hagan los primeros actos de caridad.

Pero es que, sobre todo, esos niños son miembros, y miembros los más tiernos del Cuerpo Místico de Cristo. Servirles, es servir al Señor en ellos: "Cualquiera cosa que hagáis por uno de estos pequeñuelos, por mí lo hacéis" (71).

Sin duda que este sobrenaturalizar el afecto que se les tiene, reclama la superación de lo terreno; un esfuerzo, una subida, pero una subida que va, si puede decirse, en el sentido mismo que va la naturaleza, que corona y perfecciona sus más nobles aspiraciones.

Los esposos cristianos tienen la estampa admirable del amor humano de padres a hijos, elevado al máximum de sobrenaturalización, en Nazareth. Es Jesús mismo, ese niño que duerme en la cuna junto a la que vela una mujer, María, y por quien trabaja un hombre José, virginal esposo de María (72).

Los esposos que deseen con fe los hijos que Dios quiera darles, que los acogen y los cuidan, como a hijos Suyos y como a miembros de Cristo, estarán a un sólo

(70) Ps., 128, "-4; 127, 3.
(71) Mt., 18, 2; 5, 7.
(72) Pueden leerse, a este respecto, las hermosas páginas de PERRIN, pp. 65-73.

paso de la caridad actual. Y cuando este último paso se haya dado, con la universalidad e intensidad que exige la caridad perfecta, habrán llegado los dos, por el amor a los hijos, a la perfección cristiana de la vida conyugal (73).

Desear con fe los hijos, es abandonarse en la Providencia de Dios. Vivir en el afán de superar egoísmos pequeños, en el anhelo inmenso de extender hasta el último confín de la tierra el Cuerpo Místico de Cristo, en espíritu de pobreza y desprendimiento absolutos.

Recibirlos y cuidarlos con fe, es llevarlos en el corazón. Responder, con paciencia, dulzura y prudencia, a los mil porqués, cuando todavía son niños; mirar que no se pierda uno solo de los talentos que Dios ha depositado en ellos, cuando van creciendo: salud, cuerpo, alma; de suerte que todos ellos, se vayan abriendo a la vida bajo el sol de los puros afectos paternos.

Cuidarlos y educarlos, es formarlos para Él, para Dios, no para sí. El amor que se consagra constantemente a esta tarea, rompe la larva del egoísmo, para transformarse en pura y bella caridad. Está en la línea de la ternura y de la ambición que buscan, para los que aman, el mayor bien. La misma ambición de aquella mujer cristiana a quien recuerda la historia de los Santos: "¡Qué dichosa sería yo si de entre vosotros saliera un santo!" — decía a sus hijos, en un rato de íntima expansión —. "¡Mamá, ese seré yo!" — respondió el más pequeño, herido en lo más íntimo por la palabra de la madre —. Dios le destinaba a ser Fundador de una Orden y Vicario Suyo en la tierra: San Pedro Celestino.

(73- El Discurso de Pío XII a los recién casados, del 23 de octubre de 1940. es un cántico al amor humano, elevado por la gracia de Cristo en el Sacramento del matrimonio. Cf. *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XII* (Madrid, Ediciones Acción Española), t. II, 1946, pp. 295-299.

Cuidarlos y educarlos con fe y amor, es estar dispuesto a desprenderse de ellos. Los hijos no son propiedad de los padres sino depósito que el Señor les confió. Lo cual exige una actitud de profundo respeto, desprendimiento total, de sacrificio generoso.

"¡Cuántos dramas, porque hay padres que no quieren renunciar a sus hijos! Porque pretenden impedir que se casen... y los padres que no quieren que sus hijos se casen jóvenes, porque, después de haber penado tanto en criarlos, ¡qué menos que poder gozar de ellos durante algunos años!" (74).

Y si está en los planes de Dios, llamar desde la cuna a alguno de los hijos, santo y legítimo cuanto fué el afecto que antes le tenía, será ahora el dolor de la separación. Pero sería imprudente y criminal, contrariar, sin más ni más, la vocación de los hijos. El matrimonio, así como da a la sociedad sus dirigentes, debe dar a la Iglesia sus ministros y servidores. Es la contribución del Sacramento del matrimonio, bendecido por la Iglesia, al Sacramento del Orden. Las vocaciones de la familia son la parte de Dios. La porción de la ración familiar puesta en la mesa al servicio de los pobres, y en los pobres, de Cristo.

"Que Dios os conceda, si le place, el honor de tomar para sí su parte de entre vuestros hijos, y os dé fe y amor para no negárselo", decía Pío XII a los recién casados en diciembre de 1940 (75).

(74) LECLERQ, p. 176.

(75) Pío XII, Discurso a los recién casados, del 25 de marzo de 1942. En *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XII* (Madrid, Ediciones Acción Católica Española), t. IV, 1952, p. 22. Difícilmente podrá un seglar escribir, a este respecto, páginas más bellas que las que ha escrito IRGINIO GIORDANI, en su obra *Religione e Popolo* (Roma, 1946), pp. 171-189.

El amor conyugal

Dios quiere que los esposos se amen.

El protestante metodista Whitefield se gloría de que, al casarse, el amor nada tuvo que ver con él: "Dios sea bendito, que si no me engaña mi propio corazón, estoy libre de esa pasión necia que el vulgo llama amor" (76).

La Iglesia Católica empieza por tener una idea del amor más optimista, y más seria al mismo tiempo, que estos protestantes puritanos. De la idea elevada del amor, cualquiera que éste sea pasa, insensiblemente, a la idea del amor conyugal, santificado en el Sacramento del matrimonio.

En el viaje sacramentario Fuldense, se lee: "¡Oh Dios!, que destinaste al hombre y a la mujer... para que constituyan una unidad en la carne y en el suave amor." "¡Oh Dios Señor nuestro!, Tú has creado al hombre puro y sin mancha, y no obstante has querido que en la procreación de los hombres sean formados unos por otros mediante el misterio del amor" (77).

Lo mismo que en el Sacramentario Fuldense, se lee en nuestro hermoso Ritual Toledano. La Iglesia, a distancias enormes de tiempo y de lugar, piensa del mismo modo de la grandeza y santidad del amor conyugal: "Pide la dignidad de este (Sacramento), que significa la unión de Cristo con la Iglesia, que os améis el uno al otro, como Cristo amó a su Iglesia." "Protegidos (los esposos) con tu bendición, y unidos en mu-

(76) Citado por P. Kluckohn, *Die auffassung der Liebe in der Literatur des* 18 *Jahrhunderts und der deutschen Romantik* (Halle, 1929), p. 12.

(77) Citado por Dietrich von Hildebrand, *Die Ehe* (München, 1929), p. 20.

tu amor, se regocijen." "Estreche Dios) vuestro corazón con perpetuo lazo de amor sincero" (78).

Bien clara se muestra la voluntad de Dios respecto al amor con que se han de amar los esposos, si quieren vivir perfectamente el sentido cristiano del Sacramento que recibieron. El que el amor no sea fin primario del matrimonio no impide que sea también fin esencial, entrañable.

Si la santidad matrimonial es la santidad de los hijos de Dios que se santifican en el matrimonio y por el matrimonio, ni ella ni él serán santos jamás, si el amor conyugal, que mutuamente se profesan, no ha llegado a las cimas de lo perfecto por su intensidad y extensión.

Muchos andan por esos mundos de Dios con la manía de dar con dilemas por todas partes. También aquí, en el matrimonio, quisieran dar con uno: o el amor a los hijos, o el amor al otro cónyuge. No. El matrimonio, es, ante todo, una mirada amorosa, fecunda, de los dos a los hijos. Es verdad. Pero es, al mismo tiempo, una mirada de amor, de él a ella y de ella a él. Esta segunda mirada va subordinada, si se quiere, a la primera; no tiene razón de ser en sí misma. Pero suprimir, o descuidar, uno de los dos, es mutilar aspectos esenciales de la vida cristiana del matrimonio, y, por tanto, cortar en seco toda posibilidad de perfección dentro de él.

"El amor conyugal que informa todos los deberes de los esposos, tiene cierto principado de nobleza en el matrimonio cristiano", dice Pío XI. Este amor "comprende el auxilio mutuo en la sociedad doméstica", y se ordena a la formación y perfección, mayor cada día, del hombre interior, de tal manera que por el consorcio mutuo adelante más y más cada día en la virtud" (79).

(78) LECLERCQ, p. 36.
(79) Pío XI, *Casti Connubii*. En "*Acta Apostolicae Sedis*", 22 (1940), p. 548 ss. En *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, p. 701, n. 17, 18.

La espiritualidad del matrimonio debe revalorizar, a toda prisa, el amor, primero, y el amor conyugal, después. Sin esto, no será fácil que los esposos cristianos se santifiquen en el amor y por el amor.

"A fuerza de hablar sólo del amor ilegítimo, se acaba por dar la impresión de que el amor ilegítimo es el amor sin más. El amor, se diría, es el pecado. La carne es el pecado. La mujer es el pecado" (80).

El amor no es pecado, ni mucho menos. Más aún, todo amor, si es verdadero amor, es bueno en sí mismo. Porque viene de Dios y lleva a Dios. Es tendencia a la donación, a la entrega, de lo bueno que se posee; es olvido de sí mismo. Es, sin duda, lo mejor que Dios imprimió en el ser de los hombres (81).

El amor conyugal tiene si cabe un carácter expresivo todavía que los otros amores. Prueba de ello es que la Sagrada Escritura lo emplea como símbolo de las relaciones del alma con Dios. Los grandes místicos, si no todos sí muchos al menos, recurren, en las misteriosas profundidades del amor transformante, al símbolo del amor conyugal para descubrir los inefables secretos interiores.

"Ya tendréis oído muchas veces, dice Santa Teresa, que se desposa Dios con las almas espiritualmente. ¡Bendita sea su misericordia que tanto se quiere humillar...! Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más puede dar a entender lo que pretendo, que el Sacramento del matrimonio" (82).

(80) LECLERCQ, p. 36.

(81) Son notables, en orden a la revalorización del amor, las obras de CH. -V. HERIS, O. P. *Spiritualité de l'amour* (Siloe, París, 1952) y de ANDERS NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrètienne de l'amour et ses transformations.* Traduction de Pierre Jundt (París, 1952), 2 vol.

(82) SANTA TERESA DE JESÜS, *Las Moradas,* V, capp. 4: "Biblioteca Mística Carmelitana", t. IV, Burgos, 1917, p. 93.

Como Santa Teresa, San Juan de la Cruz: "Este estado del matrimonio espiritual, es el más alto (estado) de que ahora, mediante el favor divino, habemos de hablar" (83).

¿Qué tendrá el amor conyugal del matrimonio, que otros amores no tienen, cuando Dios y las almas más cercanas a él le tratan con tales preferencias?

Sería monstruoso pensar que el amor conyugal se diferencia de los otros amores humanos — del amor entre padres e hijos, del amor entre hermanos, del amor entre amigos — tan sólo por la relación que tiene con la esfera sensual. Esta es, por desgracia, la mentalidad que aún entre nosotros existe.

Pero no es así. Aun prescindiendo de lo sensual, este amor constituye especie única, singular. Un darse el uno al otro, que le caracteriza en absoluto. Supone la entrega total de ella a él y de él a ella: entrega mutua total de cuerpo y alma: "Serán dos en una sola carne" (84).

Entrega total, exclusiva, perpetua. ¿Hay un solo amor humano, fuera de éste conyugal, que pueda ser adjetivado de este modo? Los amigos no se entregan todo lo que son, como se entregan los esposos en el matrimonio; ni pueden entregarse. El amigo, por otra parte, no excluye la pluralidad de amigos. La amistad, además, no es, por sí misma, perpetua. Lo que se dice del amor entre amigos, se puede decir del amor entre padres e hijos y del amor entre hermanos. La totalidad del amor conyugal, la exclusividad y la perpetuidad, son notas distintivas suyas, características, inconfundibles.

"El amor conyugal es, entre todas las uniones de la tierra, la unión yo-tú más inconfundible, dice Von Hildebrand. En él, la persona amada es el objeto de los pen-

(83) San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, cant. 22: "Biblioteca Mística Carmelitana", t. III, Burgos, 1930, p. 319.
(84) Gen., 2, 24.

samientos, de la sensibilidad, de los deseos, anhelos y esperanzas; es el centro de la vida, en cuanto puede serlo tratándose de bienes creados."

"El que está penetrado de este amor, no sólo vive en el amado, sino que también vive para el amado. Verdad es que un yo-tú absolutamente genuino sólo puede tener lugar con el esposo de las almas, Jesucristo. En último término, sólo para Él debemos vivir todos, y también los casados. Mas respecto al mundo y sus bienes. el amor conyugal es el vivir absoluto del uno para el otro. En comparación con las demás uniones de la tierra, hay aquí una relación mutua de carácter enteramente peculiar" (85).

El amor conyugal, además descubre todo el ser del otro en misteriosa e intuitiva unidad, no sólo en los rasgos aislados sino en todo el conjunto de la individualidad con esa luz de encanto que lo ilumina todo; encanto sólo percibido del todo por aquella otra persona que con él simpatiza, y que a ella sólo se le puede revelar. Se diría, que el amor conyugal da a los esposos una especie de conocimiento por connaturalidad, con el que uno y otro se conocen con un conocimiento fino, asombroso, esponjado de ternura, único.

Si el amor conyugal encierra, ya en sí mismo, toda esta belleza única, la que, una vez santificado por el Sacramento, encierra, es inmensamente mayor todavía.

El matrimonio es una realidad de orden objetivo. Queda constituído con el acto solemne, con que voluntariamente y con plena conciencia se entregan el uno al otro y se traspasan el dominio mutuo para toda la vida.

El matrimonio constituído y realizado en Cristo, reviste significación imponderablemente más sublime y en-

(85) DIETRICH VON HILDEBRAND, *Die Ehe* (Müchen, 1929), pp. 8-9.

cierra en sí la consagración de los dos cónyuges a Cristo. Se pertenecen ya mutuamente. Un lazo real los une, independientemente de los sentimientos y juicios personales de cada uno.

Se comprende así, que el amor conyugal cristiano no sea tan sólo el instinto cultivado — como lo pretende Freud — y menos aún, el desenvolvimiento de una situación económica próspera, como quisieran los marxistas. El amor que nace y se desarrolla en el matrimonio cristiano, es superación de sí mismo, amor consagrado.

"Nosotros sabemos por la teología, que en Dios hay comunicación de vida y de caridad. Comunicación de vida que en el seno de Dios se opera por la generación del Hijo. Es la generación perfecta. Pues bien, porque toda comunicación de vida está ordenada por la caridad y porque en Dios se da esa comunicación de vida en la generación del Hijo, existe también en Él la caridad propiamente dicha, que se expresa en la procesión de un espíritu de amor común al Padre y al Hijo, y que se llama el Espíritu Santo" (86).

Si el matrimonio tiene esta significación mística, como imitación de la unión de Cristo y de la Iglesia y como imagen de la vida Trinitaria, se puede hablar de vocación a la caridad perfecta dentro de él. En el plano divino del gobierno del mundo, el matrimonio es una vocación a la caridad que se mete hasta las profundidades de la persona humana y la pone en comunicación con Dios.

Esta vocación de caridad es esencialmente apostólica. Para santificar la sociedad temporal y extender el reino de Dios. Los teólogos católicos, por su concepción dinámica del matrimonio cristiano, se acercan a los sociólogos modernos que distinguen los matrimonios abiertos de los matrimonios cerrados, y atribuyen a aquéllos caracteres de prosperidad y progreso.

(86) SCHEEBEN, p. 192.

Pío XII expresa, sencilla y delicadamente, el mismo pensamiento: "El amor eterno de Dios, ha hecho surgir de la nada al mundo y a la humanidad. El amor de Jesús por la Iglesia engendra a las almas al mundo sobrenatural. El amor del esposo para con la esposa participa de estas dos efusiones divinas, cuando, según la voluntad formal del creador, el hombre y la mujer preparan la morada de un alma en la que vivirá con su gracia el Espíritu Santo" (87).

Naturalmente, los esposos que aspiran a la perfección en el matrimonio y por el matrimonio, por fuerza habrán de tender hacia la culminación perfecta de este amor conyugal santificado en el Sacramento. Sin diluir ni borrar una sola de sus características singulares, antes sublimándolas y sobrenaturalizándolas. La exclusividad del amor conyugal, la perpetuidad, la totalidad, habrán de ser perfectas, si los cónyuges quieren ser perfectos. Todo progreso de los cónyuges, en esta línea, señalará, simplemente, el progreso de la vida conyugal cristiana. Todo retroceso en este orden, en cambio, será signo inequívoco de retroceso en el camino de la perfección matrimonial cristiana.

Por el camino de la santidad

Carlo Carretto, tratando de la espiritualidad familiar, ha escrito una página, bien bella por cierto.

"Hace dos meses, he visto el cuarto de un joven esposo, amigo mío. Hasta en el mobiliario había cierta novedad. El reclinatorio, en vez de ser sencillo para

(87) Pío XII, Discurso a los recién casados, del 23 de octubre de 1940. *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XII* (Madrid, Ediciones Acción Católica Española, 1946), t. II, p. 298.

uno sólo, tenía dos puestos: para él y para ella. Podían rezar el uno junto a la otra."

"Era la primera vez que yo veía un reclinatorio doble en una cámara nupcial. La intuición de aquellas almas jóvenes había ordenado así al carpintero" (88).

Cuando una intuición similar sea victoria más común de los cristianos mejores, cuando el reclinatorio ideal sea doble en los cuartos de los esposos, y al lado y en círculo se multipliquen los reclinatorios de los hijos, entonces tendremos el mundo que ardientemente deseamos.

El y ella, juntos

Se suele decir, hablando de espiritualidad religiosa, que cada religioso se santifica, normalmente al menos, en su comunidad y que fuera de ella no puede encontrar, en la economía ordinaria de la gracia, ni alimento que le haga crecer ni fuerza que le sostenga. Es que Dios procede sabia y ordenadamente. Actúa mediante las causas segundas, y apenas sale de su curso, sino para manifestar, alguna vez, su independencia y omnipotencia soberanas. Cuando Dios enmarca a las almas en un cuadro determinado de vida — comunidad religiosa, diocesana, familiar — quiere que allí se santifiquen. Si no logran elevarse en su ambiente y por su ambiente, vivirán a ras de tierra, por desgracia, casi siempre.

Dios ha puesto a los espesos el uno junto al otro en el matrimonio. Como a dos gotas de agua sobre el mismo cristal, para ayudarse mutuamente en su carrera. Ninguno de los dos esposos dará un paso serio en el camino de la santificación propia, ordinariamente ha-

(88) Carlo Carretto, art. *Famiglia, piccola Chiesa,* en "Tabor", 2 (1947) p. 331.

blando, si no arrastra, con el deseo sincero y eficaz al menos, al otro.

"La unión más grande y más fructuosa del esposo y de la esposa — escribe San Francisco de Sales — es la lograda en la santa devoción, a la que ambos deben excitarse a porfía" (89).

Y, ¿dónde se fundirán mejor en uno los corazones de los esposos, las inteligencias, las voluntades, dónde se apretará más profunda y sólidamente que en la oración de los dos, en la que la misma gracia divina descenderá para armonizar todos sus pensamientos y todos sus afectos y anhelos? Espectáculo tierno, a la mirada de los ángeles y de los hombres, la oración de los esposos que elevan sus ojos al cielo e invocan sobre sí y sobre sus esperanzas la mirada y la mano protectora de Dios.

Si todos los cristianos que oran en su propio y particular recogimiento, deben dar también en su vida un puesto a la oración en común, que les recuerde que son hermanos en Cristo y que están obligados a salvar sus almas no aisladamente sino ayudándose mutuamente. "cuánto más vuestra oración — dice Pío XII — no deberá separaros de tal suerte que parezcáis ermitaños, ni ocuparos en meditación solitaria que no os deje encontraros con frecuencia juntos ante Dios y su altar" (90).

La oración de la mañana, por breve que sea; la Misa diaria, o dominical, si aquélla no es posible, preparada desde la víspera, en común, por los dos; la bendición de la mesa y la oración de la noche, he ahí las oraciones que han de entretejer la liturgia común de los esposos.

En párrafos ungidos de gracia y devoción ha hablado Pío XII del caer de la tarde en el que, terminado el duro

(89) Citado por Pío XII, en el Discurso a los recién casados del 12 de febrero de 1941. *Discursos y Radiomensajes de Su Santidad Pío XII* (Madrid, Ediciones Acción Católica Española, 1946), t. II, p. 413.

(90) Pío XII, ibidem.

trabajo del día, se reunen ella y él, al fin, con la alegría de gozar un poco el uno con el otro y comunicarse las incidencias de la jornada. En aquellos momentos de intimidad y de reposo, tan preciosos y dulces, los dos han de dar el puesto debido a Dios. Sin temor a que Dios venga, importuno, a turbar su confiado y delicioso coloquio y la oración de los dos se ha de convertir en la oración por excelencia de toda la familia: el *Santo Rosario*:

"Rosario de toda la familia, rezado en común por todos, pequeños y grandes; que por la noche junta a los pies de María a quienes el trabajo de la jornada había separado y dispersado; que los reúne con los ausentes y los desaparecidos, cuyo recuerdo se reaviva en una ferviente oración..." (91).

No siempre los afanes y las vicisitudes de la vida darán tiempo a los esposos, para que puedan arrodillarse juntos ante el sagrado altar, "¿pero qué mejor cita podrán darse, entonces, vuestros corazones doloridos por la separación, que la Santa Comunión por la que Cristo mismo, a través de las distancias, os reunirá en el suyo?" (92).

La Misa y la Comunión de los esposos, aun cuando cada uno de ellos oiga su Misa y comulge separadamente, han de tener sentido comunitario. Han de tener fuerza, por el deseo y la intención de los dos, para que la virtud unitiva del Sacrificio y del Sacramento de la Eucaristía caiga eficazmente sobre ellos y los una más y más en Cristo y en la Iglesia.

San Juan Crisóstomo, para quien la familia es "Iglesia en miniatura", decía, con elocuencia arrebatadora, a los esposos cristianos de su tiempo: "Haced en común vues-

(91) Pío XII, ibidem, t. III, p. 236.
(92) Pío XII, ibidem, p. 418.

tra oración... si alguno se casa con este fin, no será muy inferior al monje" (93).

El severo Tertuliano escribe, con acento de ternura en su libro *Ad uxorem*: "¿Quién dirá lo qué es la felicidad de un matrimonio, que ha sido preparado por la Iglesia, confirmado por la oblación de la Misa, sellado por las bendiciones, proclamado por los ángeles, ratificado por el Padre que está en los cielos? Juntos oran. Al mismo tiempo se arrodillan. Al mismo tiempo ayunan. Se instruyen mutuamente. Se exhortan el uno al otro. Juntos van a la Iglesia. Juntos pasan la prueba, la persecución, las alegrías. Sobre los dos derrama Cristo su paz. Allí donde están reunidos los dos, está también Él presente" (94).

El esfuerzo de santificación de los esposos ha de ir a una en ellos dos. Si en la oración vocal, en el Sacrificio de la Misa, en el Sacramento de la Eucaristía, caminan el uno al sostén del otro, así han de caminar también, en lo posible al menos, por las rutas de la oración mental, del conocimiento de Jesucristo, de su Evangelio y de su Iglesia.

El Evangelio leído por él debe tener, para ella, un timbre inconfundible. Como lo tiene la voz del esposo para la esposa. La vida de los santos, santos de carne y de hueso, santificados en el mismo ambiente que ellos, leída por uno de los esposos, ha de tener por fuerza eco seguro en el corazón del otro. La palabra que, en la intimidad sabrosa, es comentario de lo que se ha leído, sólo Dios sabe los efectos que puede producir, con la gracia del cielo, en aquellas dos almas.

(93) San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre la Epístola a los Efesios*, cap. 90, n. 9; y *Homilía sobre los Hechos de los Apóstoles*, cap. 26, nn. 3-4. Genaro Auletta ha recogido los mejores textos de San Juan Crisóstomo sobre la espiritualidad cristiana de la familia, en su art. *La famiglia in Giovanni Crisostomo*, en "Tabor", 2 (1947) pp. 307-319.

(94) Tertuliano, *Ad uxorem*, cap. II, n. 9: M. L. 1, 1415-1418.

BX2350.5 .C39
Sobre la perfeccion cristiana
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00219 6733

J. Flors, editor